8. Ph. sp. 398pc
Jacobi

<36607638980015

<36607638980015

Bayer. Staatsbibliothek

Friedrich Heinrich Jacobi

von den

Göttlichen Dingen

und

ihrer Offenbarung.

Es giebt unempfängliche Zeiten, aber, was ewig ist, findet immer seine Zeit.

Joh. von Müller.

Leipzig, bey Gerhard Fleischer dem Jüngern.
1811.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Les vérités divines sont infiniment au dessus de la nature; Dieu seul peut les mettre dans l'ame. Il a voulu qu'elles entrent du coeur dans l'esprit, et non pas de l'esprit dans le coeur. Par cette raison, s'il faut connoître les choses humaines pour pouvoir les aimer, il faut aimer les choses divines pour pouvoir les connoître.

Pascal.

Nothwendiger Vorbericht.

Die folgende Schrift ist aus einer für den Hamburgischen unparteiischen Correspondenten bestimmten Anzeige des VI. Bandes der sämmtlichen Werke des Wandsbecker Boten, zu der ich mich gegen meinen Freund Perthes anheischig gemacht hatte, entstanden.

Ich wußte, daß ich zu Arbeiten dieser Art kein Geschick hatte, war aber nachgiebig genug zu versprechen, wenigstens einen Versuch zu machen, unter der Bedingung, daß mir zu meiner Anzeige der ganze Raum ner gewöhnlichen Zeitungsbeylage von acht Spalten gestattet würde. Dies geschah ohne Anstand. Ich langte nicht aus, zeigte es an, und man bewilligte mir den doppelten Raum, dann den dreyfachen, den vierfachen; endlich so viel ich nur bedürfen würde.

Um aus der Sache zu kommen und für die Fortsetzung meiner Arbeit, die mich schon über alle Schranken einer Recension hinaus geführt hatte, den freyesten Spielraum zu gewinnen, schlug ich Hrn. Perthes vor, mich bey dem Hamburgischen Correspondenten ein für allemal zu entschuldigen, und dann meine Schrift, die ich zu vollenden eilen wolle, besonders heraus zu geben, unter dem Titel:

Mißlungener Versuch einer parteiischen Beurtheilung der sämmtlichen Werke des Wandsbecker Boten, für den unparteiischen Hamburger Correspondenten.

Der Vorschlag wurde angenommen, und bald darauf der Druck des mißlungenen Versuchs auch wirklich begonnen. Die Schrift sollte in der Jubilate-Messe 1798 erscheinen, und findet sich auch in dem Meß-Catalog desselben Jahres unter den fertig gewordenen Büchern angezeigt.

Ein Zufall entfernte den damals herumirrenden Verfasser plötzlich von Hamburg, und erst gegen das Ende des Jahres kam er wieder in eine Lage, die ihm an schriftstellerische Arbeiten zu denken erlaubte.

Eben hatte er jetzt sein unterbrochenes Werk, dem nur noch wenig zur Vollendung fehlte, wieder zur Hand genommen, als er zur Theilnahme an dem bekannten Ereigniß, welches den Philosophen Fichte von Jena entfernte, hingezogen wurde. An diese Störung reiheten sich andere; und so entstand zuletzt der Entschluß, den mißlungenen Versuch beym Worte zu nehmen, und ihn zum Untergange zu verdammen.

Für den Brief an Fichte *) hatte ich dieser Schrift einige Stellen schon entwendet. Noch viel mehr entwendete ich derselben auf Reinholds dringende Bitte für die von ihm herausgegebenen Beyträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des neunzehnten Jahrhunderts **).

Der erste Raub war unbedeutend, und konnte, ohne dem Schreiben an Fichte zu schaden, dem-

---

*) Jacobi an Fichte. Hamburg 1799.

**) S. das 3te Heft: Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben.

selben bey einer neuen Auflage wieder entzogen werden. Dagegen war der andre, für die Reinholdischen Beyträge, so ansehnlich, und es war bey seiner Entführung von einem Orte an einen andern auf eine solche Art mit ihm zu Werk gegangen worden *), daß der Schrift, die ihn erlitten hatte, wenn ihre Vollendung von dem Verfasser noch einmal beschlossen werden sollte, nach jener Begebenheit nicht anders mehr zu helfen war, als durch eine ganz neue Verfassung ihres zweyten Theils, welches der entführte war.

An wiederholten Versuchungen, einen solchen Entschluß zu fassen, hat es nicht gefehlt. So oft ich bey Gelegenheiten den ersten Theil des Werks, oder einzelne Stellen daraus Freunden vorlas, wurde ich jedesmal auf das dringendste ermahnt, es nicht in diesem unvollendeten Zustande zu lassen. Aber wirklich dazu bewogen worden bin ich zuletzt erst durch mich selbst. Auf welche Weise, mag künftig einmal bekannt werden.

---

*) S. den Vorbericht zu der angeführten Abhandl. S. 1 — 5.

Was mir lange diesen Entschluß zu fassen so schwer gemacht hatte, war viel weniger die entstandene Nothwendigkeit, die zweyte Abtheilung neu zu verfassen, als die Unmöglichkeit, der erstern Abtheilung eine andre Form als die ursprüngliche zu geben. Die Schrift mußte höchst unschicklich beginnen mit den Worten: der Recensent u. s. w. oder das Ganze konnte gar nicht erscheinen.

Der Anfangs gewählte Titel: „Mißlungener Versuch einer parteiischen Beurtheilung u. s. w. schlichtete alles; nur war es unmöglich, nach so vielen Jahren ihn noch zu gebrauchen.

Aber was ist es denn am Ende um eine augenblickliche Befremdung, die in Wahrheit nicht einmal Statt finden kann, da sie der Vorbericht verhindert?

Die Frage ist, ob der Verfasser glücklich oder unglücklich sich verirrte, aus einer Recension des sechsten Bandes der sämmtlichen Werke des Wandsbecker Boten in allgemeinere Betrachtungen über religiösen Realismus und Idealismus, Buchstabe und Geist, Vernunftoffenbarung und positive Lehre; und ob der ge-

schlossenen Reihe dieser Betrachtungen jezt mit Fug die Ueberschrift gegeben werden konnte, unter der sie hier ans Licht tritt.

Die Abhandlung über eine Weissagung Lichtenbergs, die schon einmal, in einem Taschenbuch für das Jahr 1802, wo sie nicht an ihrer Stelle war, abgedruckt worden ist, erscheinet hier, als Einleitung, wie ich glaube, an der rechten. Ich wünsche, daß keiner meiner Leser es verschmähen möge, sich durch sie einleiten zu lassen.

München, den 5. October 1811.

Ueber

eine Weissagung Lichtenbergs.

„Unsere Welt wird noch so fein werden, „daß es eben so lächerlich seyn wird, ei„nen Gott zu glauben, als heutzutage „Gespenster“*).

So lautet die Weissagung des Abgeschiedenen. Aus den Gräbern hervor ertönte in unser aller Ohren diese Stimme.

Seher! Sahest du nur dieses? Sahest du nicht auch das Nächste? — Sahest du nicht, oder wolltest du nur nicht auch verkündigen zugleich den Fortgang, die Vollendung?

Also lautet die Folge der Weissagung.

„Und dann wieder über eine Weile wird die Welt noch feiner werden. Und es wird fortgehen, mit Eile nun, die höchste Höhe der Verfeinerung hinan. Den Gipfel erreichend wird noch Einmal sich wenden das Urtheil der Weisen; wird zum letzten Mahle sich verwandeln das Er-

*) Lichtenbergs vermischte Schriften, nach dessen Tode aus den hinterlassenen Papieren gesammelt. Erster Band. S. 166.

kenntniß. Dann — und dies wird das Ende seyn — dann werden wir: Nur noch an Gespenster glauben. Wir selbst werden seyn wie Gott. Wir werden wissen: Seyn und Wesen überall, ist und kann nur seyn — Gespenst.

Zu dieser Zeit wird des Ernstes saurer Schweiß von jeder Stirne abgetrocknet werden; weggewischt aus jedem Auge die Thräne der Sehnsucht: es wird lauter Lachen seyn unter den Menschen. Denn jetzt hat die Vernunft ihr Werk an sich vollendet; die Menschheit ist am Ziele; Einerley Krone schmücket jedes Mitverklärten Haupt."

Wenn ich fable, so fabelte der Seher vor mir auch; hat er Wahrheit verkündiget, so werden meine Worte mit den seinen in Erfüllung gehen.

Das Wahreste kann nur so wahr seyn als Gott lebet, nur so wahr als daß ein Gott im Himmel, das heißt, selbstständig außer der Natur und über ihr vorhanden ist; ihr freyer Urheber, ihr allweiser und allgütiger Beherrscher; ein Vater aller Wesen, mit Vater-Sinn und Vater-Herz. Wird dem Menschen dieser lebendige Gott zu einem bloßen, durch Strahlen-Brechung und Strahlen-Sammlung, in die menschliche Gemüthswolke sich stellenden

Regenbogen; lernet er ihn so erkennen, nur als eine psychologische, jener optischen ähnliche, Täuschung: dann hat seine gesamte Erkenntniß auch schon eben diesen Weg genommen, und wird, nach derselben Regenbogentheorie, sich immer höher wohl verklären müssen, bis zuletzt ein allgemeines, aber nun doch offenbares! Nichts der Erkenntniß, als Siegesbeute, dem Epopten*) bleibt.

Es ist nicht anders: Mit dem Schöpfer geht dem Menschen nothwendig auch die ganze Schöpfung unter. Beyder Schicksale sind in seinem Geiste unzertrennlich. Wird in seinem Geiste Gott ihm zum Gespenst: dann alsbald auch die Natur; dann sofort auch der eigene Geist. Denn das ist der Geist des Menschen, daß er Gott erkennet; daß er ihn wahrnimmt, den Verborgenen ahndet in der Natur, in seiner Brust ihn vernimmt, ihn anbetet in seinem Herzen. Das ist seine Vernunft, daß ihm das Daseyn eines Gottes offenbarer und gewisser als das

---

*) Anschauer. So wurden diejenigen genannt, welche in den Eleusinischen Geheimnissen alle Grade der Vorbereitung durchgegangen waren, und nun zum Anschauen gelassen wurden. Die noch in der Vorbereitung stehenden wurden Mysten genannt. — In unserem Zeitalter fällt die Klasse der Mysten weg und ist lächerlich geworden; denn wer verständig ist, darf ja nicht mehr ins Verborgene sehen; alles ist aufgethan.

eigene ist. Sie ist nicht, wo diese Offenbarung nicht ist. Oder möchtet ihr so nennen, was nur Unding und lauter Wahn zur Erkenntniß brächte? Dann wäre die Vernunft ein Vermögen, nicht der Wahrheit und Weisheit, sondern der Unwissenheit: eines wissenden Nicht-Wissens; eines wissenden nicht Seyns; ein Vermögen der Verzweifelung; die ärgste Feindesgabe.

Das ist der Vorzug des Menschen, sagt der Weise aus Stagira, daß er etwas Höheres und Besseres, als er selbst ist, zu erkennen vermag.

Sich selbst findet er als ein durch und durch abhängiges, entsprungenes, sich selbst verborgenes Wesen: aber belebt von einem Triebe seinen Ursprung zu erforschen, an ihm sich zu erkennen, durch ihn, aus ihm, von sich selbst das Wahre zu erfahren. Diesen, seine Gattung auszeichnenden Trieb, nennt er Vernunft.

Der Trieb eines jeden lebendigen Wesens ist das Licht dieses Wesens, sein Recht und seine Kraft. Nur in diesem Lichte kann er wandeln, wirken nur aus dieser Kraft.

Kein endliches Wesen hat sein Leben in ihm selbst; und so auch nicht von ihm selbst — seines Lichtes Flamme, seines Herzens Gewalt. Alle werden ins Leben erst gerufen und erweckt durch etwas außer ihnen; sie empfangen ihr Daseyn; und dieses ihr lebendiges Daseyn stehet auch nicht ei-

nen Augenblick in ihrer eigenen Hand; es muß ihnen fortgesetzt werden, wie es ihnen gegeben wurde; sie sind insgesamt, im allgemeinern Verstande — athmende, das ist, eines immerwährenden Zuflusses von außen, der Erhaltung bedürftige Geschöpfe.

Mannichfaltig ist die Gabe des Lebens; mannichfaltig das Erwachen in dasselbe; mannichfaltig seine Führung, sein Gebrauch. Gleich dem Thiere erwachet auch der Mensch, zuerst als ein blos sinnliches Geschöpf, an der blos sinnlichen Natur. Gleich dem Thiere, erkennet auch er anfangs nur die Mutter. Dem Thiere aber hat die Mutter selbst nur Brüste, kein Angesicht. Darum, wie es der Brüste vergisset, so vergißt es auch der Mutter. Herzlos ist das Thier; daher auch Vernunftlos. Der Mensch siehet auf von der nährenden Brust; erhebet Angesicht zu Angesicht; empfindet Liebe, lernet Liebe, und gewinnt Erkenntniß. Er konnte nur weinen; jetzt lächelt er — Siehe, da hebet den Lächelnden, den Lallenden und schon mit den Händen reichenden — bald nun auch des späteren Kusses fähig! — die Mutter, aus ihrem Schooße auf des Vaters Arm.

Wie auf dem Angesichte des Menschen die verborgene, unsichtbare Seele, sichtbar sich ausdrückt; hervordringt; unbegreiflich sich mittheilt, und durch diese geheimnißvolle Mittheilung Rede und Verständniß der Rede zuerst gebiert: so drücket auf dem Ange-

gesichte der Natur Gott unmittelbar sich aus; theilet sich, durch in Andacht verwandelte Empfindung, dem Menschen unbegreiflich mit; lehret den nun auch am Uebersinnlichen, am Unerschaffenen erwachten Geist — stammeln Wonnelaute des Schönen, Wonnelaute des Guten; aussprechen endlich jenes Wort des Lebens, Seinen Nahmen.

Wer Gott nicht siehet, für den hat die Natur kein Angesicht; dem ist sie ein Vernunftloses, Herz- und Willenloses Unding; eine gestaltende düstere Ungestalt; ein Wesenloses, das, aus Wesenlosem, Gleichnisse ohne Urbild ins Unendliche — nur nach Gleichnissen bildet; eine gräßliche, von Ewigkeit zu Ewigkeit nur Schein und Schattenleben brütende Mutter Nacht — Tod und Vernichtung, Mord und Lüge wo es taget.

Wohl erkannte alles dieses unser Seher. — Er spricht — und gewiß, da er dieses sprach, stand er aufgerichtet*) — „Der Glaube an einen Gott

---

*) „Es ist ganz gewiß, sagt Lichtenberg, daß einem zuweilen ein Gedanke gefällt, wenn man liegt, der einem nicht mehr gefällt, wenn man steht.“ Nachlaß, Th. II. S. 109. — Ferner, Th. I. S. 33. „Ich habe es sehr deutlich bemerkt, daß ich oft eine andere Meinung habe, wenn ich liege, und eine andere, wenn ich stehe.“ — Man sehe vornemlich Th. I. S. 185, 186. — Merkwürdig ist Lichtenbergs rührende Klage, S. 41. des I. Theils) über die Veränderlichkeit seiner Gemüthsstimmung, und die Anmerkung Seite 33. „Er

ist Instinkt. Er ist dem Menschen natürlich, so wie das Gehen auf zwey Beinen. Modificirt wird er bey Manchen, bey Manchen gar erstickt; aber in der Regel ist er da, und zur innern Wohlgestalt des Erkenntnißvermögens unentbehrlich"*).

---

fürchte fast, es werde bey ihm alles zu Gedanken, und das Gefühl verliere sich." — Hierauf folgt unmittelbar: „Seit der Mitte des Jahrs 1791 regt sich in meiner ganzen Gedanken-Oekonomie etwas, das ich noch nicht recht beschreiben kann. Ich will nur einiges davon anführen, um künftig aufmerksamer darauf zu werden: nemlich ein außerordentliches, fast zu schriftlichen Thätlichkeiten übergehendes Mißtrauen gegen alles menschliche Wissen, Mathematik ausgenommen; und was mich noch an das Studium der Physik fesselt, ist die Hoffnung, etwas dem menschlichen Geschlecht Nützliches aufzufinden."

*) Th. II. S. 127. — „Ueberhaupt (heißt es S. 88) erkennt unser Herz einen Gott; und dieses nun der Vernunft (dem Verstande) begreiflich zu machen, ist freylich schwer, wo nicht gar unmöglich. — Es wäre eine Frage, ob die bloße Vernunft (der bloße Verstand) ohne das Herz, je auf einen Gott gefallen wäre. Nachdem ihn das Herz erkannt hatte, suchte ihn die Vernunft (der Verstand) auch."

S. 101. „Sollte es denn so ganz ausgemacht seyn, daß unsere Vernunft von dem Uebersinnlichen gar nichts wissen könne? Sollte nicht der Mensch seine Ideen von Gott eben so zweckmäßig weben können, wie die Spinne ihr Netz zum Fliegenfang? Oder mit anderen Worten: Sollte es nicht Wesen geben, [höhere, ohne Zweifel] die uns wegen

Also der Glaube an einen Gott ist Instinkt. Er ist dem Menschen natürlich, wie seine aufgerichtete Stellung. Diesen Glauben nicht zu haben, ist ihm widernatürlich, wie ihm die niedergeworfene, blos zum Suchen an der Erde hingebückte Stellung des Angesichtlosen, nicht Himmelanschauenden Thieres widernatürlich ist. — Ersticken kann er diesen Glauben; aber in der Ordnung ist er da; und wo er sich nicht findet; da ist — Mißgestaltung des Erkenntnißvermögens.

Ich wiederhole: der edle Mann, da er dieses sprach, stand aufgerichtet; und er fühlte: diese Richtung Himmelan ist keine menschliche Erfindung! ein Gott hat den Menschen aufgerichtet, und in sein inneres Auge diesen Reiz gelegt nach Ihm hinauf zu schauen*)! Inniger, lebendiger als sein Daseyn auf der Erde, erkannte er in dieser Stunde seinen besseren Ursprung, seine höhere Bestimmung.

---

unserer Ideen von Gott eben so bewundern, wie wir die Spinne und den Seidenwurm?"

*) — Cum ceteras animantes (natura) abjecisset ad pastum, solum hominem erexit, ad coelique quasi cognationis, domiciliique pristini conspectum EXCITAVIT Cic. de Leg. I. c. 9.

Aber in diesem zur inneren Wohlgestalt des Erkenntnißvermögens unentbehrlichen Glauben: was ergreifet der Mensch, und wie wird ihm das Ergriffene begründet? Der tiefere Denker, der Weise, wie erkläret, wie rechtfertiget er sich diesen Glauben; wie stellet er den Gegenstand desselben seinem Geiste bewährend dar?

Er erkläret sich ihn, rechtfertiget sich ihn, wie er den Glauben an Natur und eigenes Daseyn, an Bewußtseyn außer ihm und an Bewußtseyn in ihm sich rechtfertiget und erkläret. Er stellet den Gegenstand desselben seinem Geiste dar, bewähret ihn dem Geiste, wie er den eigenen Geist; den Geist seines Freundes — den erhabeneren eines Sokrates und Pythagoras, eines Timoleon und Cato sich bewähret und darstellet. Er erkläret nicht, beweiset nicht, er empfindet, siehet und weiset *). Der

---

*) „Wer dich fragt, wo du Götter gesehen, oder woher du ihr Daseyn geschlossen, daß du so hoch sie ehrest; dem antworte: Erstlich sind sie auch dem Anschauen sichtbar; hiernächst habe ich ja selbst meine Seele nicht gesehen, und achte sie gleichwohl. So auch mit den Göttern: weil ich ihre Macht unaufhörlich erfahre, so schließe ich, sie seyn, und verehre sie." Marc. Antonin, XII, 28.

„Es giebt für jeden Grad des Wissens gangbare Sätze, von denen man nicht merkt, daß sie über dem Unbegreiflichen, ohne weitere Unterstützung, auf bloßem Glauben schweben. Man hat sie, ohne zu wissen, woher die Sicherheit kommt,

erklärende nach-weisende Verstand hat im Menschen nicht das Erste und nicht das Letzte Wort. Selbst der darstellende Sinn hat es nicht; wie dieses nicht, so jenes nicht. Nichts im Menschen hat es. Es ist überall in ihm kein Erstes und kein Letztes Wort; kein Alpha, kein Omega. Er wird angeredet; und wie er angeredet wird, so antwortet es aus ihm — erst mit Gefühlen; mit aus Unlust und Lust, aus Schrecken und Freude gemischtem weissagendem Verlangen; mit dem Ausdruck desselben in tönender Gebärde; dann mit Empfindungen, mit Gedanken und Worten. Nur wer auszulegen weiß verstehet. Immer ist etwas zwischen uns und dem wahren Wesen: Gefühl, Bild, oder Wort. Wir sehen überall nur ein Verborgenes; aber, als ein Verborgenes, sehen wir und spüren wir dasselbe. Dem Gesehenen, Gespürten, setzen wir das Wort zum Zeichen, das lebendige. Das ist die Würde des Wortes. Selbst offenbaret es nicht; aber es beweiset Offenbarung, bevestiget sie, und hilft das Bevestigte verbreiten.

Was sich überall bey einer Gattung findet, das ist nicht die Erfindung, nicht die Erdichtung oder das

---

mit der man ihnen traut. Der Philosoph hat dergleichen so gut, wie der Mann, der da glaubt, das Wasser fließe deswegen immer bergab, weil es unmöglich wäre, daß es bergauf fließen könne." Lichtenb. Nachl. Th. II. S. 80.

Erdachte Eines oder Mehrerer aus dieser Gattung. So haben einzelne Menschen eben so wenig Religion und Sprache erfunden und erdacht, als das Sehen und das Hören. Der Mensch lernte Sprache und Religion, wie er auch das Sehen und das Hören lernte. Nie hätte er sehen gelernt, wären nicht schon ohne ihn gesonderte, abstechende Farben und Umrisse vor sein Auge getreten; nie hören gelernt in einer nicht schon artikulirten, rhythmischen, Ton- Accent- und Sylbenvollen Natur. Es mußte diese für ihn schon bereitet, geordnet; sie mußte zu ihm, eben so wie er zu ihr, schon organisirt seyn, wenn eine Leitung zwischen Beyden entstehen, er mit ihr sich artikuliren, wenn er empfinden, leben, denken, wollen und handeln sollte. Abgesondert, für sich allein, ist er nichts, ein durchaus unmögliches Wesen. Sein bloßes reines Bewußtseyn ist ein bloßer leerer Raum des Denkens, den er selbst nicht erfüllen; den er darum auch nicht unterbrechen kann, um durch eine solche Unterbrechung wenigstens sich selbst in seiner Nichtigkeit zu wiederholen, und sein eigenes Echo, ein Ich bin — des Nichts hervorzubringen. Es ist kein Vermögen, keine Gewalt in ihm, ich wiederhole es, zu irgend einem Alpha und Omega, daß er auch nur ein Traumwesen in der Phantasie ursprünglich und aus sich allein bestimmen und zum Vorschein bringen könnte.

Du bist! — der Einzige, der Erste! — Nicht

ich, der ich nirgendwo, weder in mir noch außer mir, einen ersten Anfang oder ein erstes Ende, auch nur in Gedanken, zu setzen vermag: kein erstes Maaß, kein erstes Gewicht, keine erste Zahl. Dieses auszumachen, zu erfinden mit der That, war eines Anderen; war jenes geheimnißvollen Wortes, aller Wesen Beginn, das bey Gott war, und Gott selbst dieses Wort; das, ausgesprochen, erschaffenes Licht, erschaffenes Leben, diese wundervolle Gottes-Schöpfung wurde.

Einerley Rede hierüber führen beyde, Platon und der frühere Hiob.

Nennet Gott nicht das unendliche Wesen, saget Platon; denn dem unendlichen widerstehet das Daseyn; es ist wesentlich wesenlos; ein ewig nur zwischen Mehr und Weniger vorhandenes noch nicht Vorhandenes, ein seyendes Nichtseyn. Sein Bild ist das Wahnbild der Ungestalt, eines vorwesenden Undinges als eines Ersten, welches Alles und nicht Eines wäre — Es ist das Unding selbst.

Nennet Ihn — den, der das Maaß giebt; in dem ursprünglich das Maaß ist — saget: Er selbst ist das Maaß! — Urheber, durch Maaßgebung, aller Wirklichkeit, alles Daseyns, aller Welten und Wesen; Urheber in jedem Wesen, durch Maaßbestimmung, der ihm eigenen Kraft, des ihm eigenen Verhältnisses, der ihm eigenen lebendigen, vorsorgenden und leitenden Seele. —

Nennet Ihn, das Eine ohne Anderes; das All der Weisheit, das All der Güte, den Schöpfer-Gott — den Geist!

Vor Platon forschte Hiob nach dem Orte des Verstandes und woher die Weisheit komme.

„Sie ist verholen, spricht er, vor den Augen aller Lebendigen. Gott weiß den Weg dazu und kennet ihre Stätte. Da er dem Winde sein Gewicht machte, und setzte dem Wasser sein gewisses Maaß; da er dem Regen ein Ziel machte, und dem Blitz und Donner den Weg: da sah er sie, und berechnete sie; bereitete sie, und erfand sie."

Er erfand sie! Erfand Gesetz und endliches Wesen; Mannichfaltigkeit und Einheit in unerforschlicher Verbindung; Daseyn, Natur; das Wunder der Sinne und das Geheimniß des Verstandes: den Menschen. Mit dem Menschen, Seinem Gleichnisse, ein Anschauen Seiner außer Ihm; ein sterbliches Leben mit einem Saamen der Unsterblichkeit: die vernünftige Seele, den Geist, den erschaffenen. Mit diesem Geiste, in ihm, hoher Liebe Kraft; ein Wollen mit Lust nach seinem Willen; das Gesetz der Gerechtigkeit und ein weises Walten; Frömmigkeit, Todesüberwindung, Gottseligkeit.

Saget uns, ihr Weisen, die ihr alles Wahre aus euch selber wisset, heimlich vor der That; aber nicht vermöget aus euch selber, auch nur in Gedanken, ei-

nen Punkt zu setzen in das Leere; im Ortlosen einen ersten Ort ihm zu erfinden; an diesem Orte den Anfang einer Linie mit ihm zu schaffen: es nicht vermöget, weil eine kleinste Linie zu ziehen unmöglich, weil eine kleinste Linie ein Unding; und so, im Gedanken, auch die sich verlängernde, die nur größere ein Unding ist — Nicht vermöget, irgend ein Gewicht ursprünglich auszumachen; weil euch hier, wie überall, ein Erstes und ein Letztes, Anfang, Mittel und Ende, das Ding der Einheit fehlet: eine erste Zahl, ein erstes Maaß, ein erstes Wesen, und ein erstes Wort — Saget uns, Ihr, in einem ewigen nur Mehr und Weniger der Nichtigkeit, in einem vorwesenden durchaus noch Unbestimmten, Unendlichen und Allgemeinen allein Waltenden und Webenden; saget uns, Ihr heimlichen Erfinder der Erfindung: Wie erfand der Mensch, mit dem Worte den Gedanken, mit dem Gedanken das Wort? Wie erfand er es, mit einem Hauche, durch Zungenbewegung, Luft in bedeutende Stimme zu verwandeln; einen Körper dem Gedanken zu erschaffen, worin er ihn aussendete, und, ihn mittheilend, sich selbst darstellte und erhielt? Wie erfand er, in die Luft zu weben daß es dauere, und überdauere das Festeste?

Ihr wisset es nicht! Eben so wie ihr nicht wisset, wie zu dem ersten Säugling, der gebohren werden sollte,

Brüste, eine Mutter und ein Vater erfunden wurden: Wie, eine erste Liebe, die erzeugen; eine zweyte, die erhalten und versorgen mochte. — Wahrlich! So wenig der Mensch, ehe denn er war, sein Daseyn sich vorgesetzt und bereitet hat; so wenig hat er auch das erste Wort aus seinem Munde, ehe denn es war, sich vorgesetzet und bereitet; sondern wie er sein Inneres hervorstrahlte durch das Auge, es abbildete und mit Farben mahlete auf Stirn und Wange: so tönte er es auch hervor mit bedeutender Stimme. In allem lebendigen, wie die Gabe der Empfindung, so die Gabe des Ausdrucks; wie die Gabe des Ausdrucks, so, im gleichgeschaffenen Wesen, die Gabe der Mitempfindung, das Verständniß. Ohne diese Gabe unmittelbarer Offenbarung und Auslegung wäre der Gebrauch der Rede unter Menschen nie entstanden. Mit dieser Gabe erfand die ganze Gattung ihn von Anbeginn zugleich. Saget, was noch wahrer ist: Die Erfindung der Gattung war die Erfindung auch des Wortes. So alt wie jene, ist auch dieses. Jedes Geschlecht bildete sich eine eigene Zunge; keines verstehet das andere, aber alle reden — Alle reden, weil alle, obgleich nicht in demselben Maaße, doch in einem ähnlichen, mit der Vernunft die Gabe empfingen, Inneres aus dem Aeußeren, aus dem Offenbaren Verborgenes, Unsichtbares aus dem Sichtbaren zu verstehen, zu erkennen. Der

ausdruckvollste Laut der Empfindung, des Gefühls, ist, als Laut, nicht ähnlicher der Empfindung, dem Gefühle, als das Wort der Sache, als der Schall Leu dem Thiere dieses Nahmens. Das vom Laut gesagte gilt eben so auch von des Auges beseeltestem Blicke, von den beredtesten Zügen der Wange, von jeder sprechenden Mine des Angesichtes, von jeder sprechenden Gebärde. Alles dieses bedarf Auslegung. Aber diese Auslegung geschieht unmittelbar; geschiehet durch Instinkt; bleibet nie aus, fehlet nie.

Durch Instinkt? fragest Du; durch ihn, den blinden, den unverständigen, den Thiergeist?

Durch ihn! antworte ich, den allein wahrhaft sehenden; den allein aus der Quelle wissenden; den Geist der Vorsehung; den Gottesgeist.

Auch im Thiere ist Weissagung, und nur eine höhere im Menschen. Jenes weiß, sucht und findet, was es innerlich begehret und nicht kennt; die ungekostete, entfernte, ihm noch unsichtbare Nahrung: dieser eben so ein Unsichtbares, das er auch nicht kennet und nur im Bedürfniß weiß — im Bedürfniß eines Geistes, dessen Wesen ist zu wissen, daß er nicht sein Leben in ihm selber hat; daß er ist aus einem Anderen, ohne den sein Leben ihm verschwindet. Wie es in den Lippen des Neugebohrnen ist, saugend der Mutter Brust zu fassen; so ist es in dem Herzen des Mannes,

Gott zu ergreifen mit Anbetung, in der ihn umgebenden Natur.

Der sich erhebende Geist, sagt unser Lichtenberg, wirft den Leib auf die Knie *).

Und Epiktet sagt: „Wenn ich eine Nachtigall wäre, so wollte ich singend das Geschäft einer Nachtigall verrichten. Wäre ich ein Schwan, singend das Geschäft eines Schwans. Da ich aber ein vernünftiges Wesen bin, so ist das meine, Gott zu loben; es ist mein Beruf, ich will ihn erfüllen" **).

Was sollte mir das Leben, ruft Marc Aurel aus, in einer Welt ohne Gott und Vorsehung! ***)

Wenn es Natur des Menschen, wenn es Gewalt und Eingebung des ihm eigenthümlichen, von den Thieren ihn aussondernden und ihn über sie erhebenden Instinktes ist, so zu empfinden und zu denken; wenn er allein als vernünftiges Wesen so empfinden, urtheilen, denken und verlangen kann: so können auch diese Empfindungen, Antriebe und Gedanken; so kann dieser sein ganzes Wesen durchgreifender und beherrschender Glaube, ihm nicht zur Thorheit werden, ohne daß er zugleich, mit seiner Vernunft, mit seiner

---

*) Nachlaß. Th. I. S. 47.

**) Reden. B. I. C. 16.

***) B. II. §. 11.

Erhabenheit über die Thiere, mit seiner ganzen Menschheit auch sich selbst zur Thorheit und zur Fabel werde. Er ist offenbar betrogen mit seiner Vernunft, wenn er mit jenem Glauben betrogen ist; denn sie allein hat dann jene Lüge in ihm angerichtet, ihn damit getäuscht, und auf diese Täuschung ihr ganzes Ansehen gegründet.

Ihr ganzes Ansehn! denn sie hat kein anderes Vermögen, als diesen Betrug zu stiften und ihm eine alle Sinnes- und Verstandes-Wahrheit überwiegende Gewalt zu geben. Ausschließlich gerichtet auf das Uebersinnliche und Uebernatürliche, ist ihr eigenthümliches alleiniges Gebiet, das Gebiet unbegreiflicher Wirkungen und Wesen, das Gebiet der Wunder. Verlieret sie dieses, so hat sie keine Stätte mehr. Der Phantastin, die sich anmaßte, mit ihren hohen und erhabenen Ideen das Erkenntnißvermögen zu beherrschen und sich in demselben oben an zu stellen, wird nun dargethan, daß sie keine Erkenntnisse verschaffen, sondern nur leere Hirngespinste, denen es durchaus am Verstande fehle, dichten könne; Hirngespinste, durch welche der Verstand nur aufgehalten und lang verhindert werde, wahrhaft zu Verstande zu kommen; von ihnen angesteckt und eingenommen, glaube er in vollem Ernste, es ließen solche leere Vorspiegelungen sich wahr machen und auf etwas Wesenhaftes bringen; er beschäftige sich mit ihnen in dieser

Absicht, bearbeite sie, und verliere unter dieser Bearbeitung nur je mehr und mehr sich selbst, so daß man sagen dürfe, mit Wahrheit: der Verstand verliere den Verstand, und komme gar von Sinnen — einzig und allein durch die Vernunft! — Dieser Einsicht und Erkenntniß folget dann nun auf dem Fuße auch der Schluß voll Licht und Recht, der rein verständige: Es solle die Vernunft, als wesentlich sinnlos, und dadurch der Erkenntniß der Wahrheit, die, wegen dieses Mangels, nicht zu ihr gelangen könne, offenbar unfähig, ihren verderblichen Ansprüchen auf die oberste Stelle im Erkenntnißvermögen ein für allemal entsagen, und es sich hinfort gefallen lassen, unter der Aufsicht des Verstandes allein geschäftig zu seyn. Unter dieser Aufsicht und eigentlichen Vormundschaft solle sie, als ursprüngliches Vermögen der Dichtung, zu den Eroberungen des Verstandes durch Entwürfe behülflich seyn, ihm seine Grenzlinien immer weiter und weiter ziehen; nie aber sich erkühnen etwas allein aus sich zu unternehmen. Sie solle des Verstandes warten überall, ihm dienen und gehorchen.

Es ist aber unmöglich diesen Schluß zur Ausführung zu bringen; denn die auf solche Weise angefochtene Vernunft tritt nun von ihrer Seite wider den Verstand, den eitelen Empörer, auf, und zeiget ihn in seiner Blöße. Sie beweiset ihm — weisen, sagt

sie, lässet sich ihm nichts; er hat nur Hände, keine Augen — Sie thut ihm dar, wie er ewig nur zu dem, was ihm die Sinne zum Begreifen vorhalten, ein Dasselbe oder Nicht-dasselbe, ein Voll- oder Nicht-voll die Hand, mit dem leeren Schädel nicken oder schütteln könne; wie er aus sich und für sich allein nicht bis auf drey zu zählen wisse, weil er nicht habe, woran und warum er anfange, wiederhole und aufhöre: Nichts zum Ansetzen und damit er ansetze; Nichts zum Fortsetzen und damit er fortsetze; Nichts zum Absetzen und damit er absetze, ein Ende um von neuem anzufangen — Wie er überhaupt aus sich allein nichts schlechthin sezzen, darum auch schlechthin, in sich allein, nicht auseinander und zusammen — folglich auch nicht, Kraft seines Wesens, Gleichsetzen könne im voraus; denn um aus sich addiren zu können, müßte er zuvor aus sich allein multipliciren; um aus sich allein zu multipliciren, zuvor aus und in sich, ohne Beygebrachtes, dividiren und auch subtrahiren können, welches alles, seiner wesentlichen Leerheit wohlgeachtet, ihm unmöglich ist. — Und so fort, in alle Wege, thut sie ihm unüberwindlich dar, daß durchaus keine Erkenntniß, so wenig eine Erkenntniß des Unwahren als des Wahren, ursprünglich in ihm wohne; daß eine Erkenntniß des Wahren, und des Unwahren durch das Wahre, schlechterdings auch

nicht zu ihm gelangen könne. Sie beweiset ihm, daß er zwiefach umgehe mit lauter Lügen: das unächte, betrügliche Metall der Sinnlichkeit präge mit Begriffen durch Begreifen, und es nun mit dieser Präge für in reines Gold verwandeltes Metall ausgebe und selbst achte; sich erhebe über diesen Schätzen, und bey fortgesetztem Einsammeln, Scheiden, Schmelzen und Umprägen, die Erwartung in sich nähre: aus der Menge solcher unwesenhaften Stoffe und Gestalten, durch Bearbeitung, doch ein Wesenhaftes endlich noch hervorzubringen.

„Du bist, sagt zuletzt entrüstet die Vernunft zu dem im Menschen sich wider sie auflehnenden und sich über sie erhebenden Verstande: du bist, mit deiner Sinnlichkeit, ohne welche du nichts bist, in der Entäußerung von mir nur ein verkehrtes Thier, das in seinen Anschauungen — blind; in seinen Vorstellungen und Begriffen aber sehend seyn will; Erkenntnisse läutern will aus Erscheinungen in denen nichts erscheint; aus grundlosen Erfahrungen gründliche Wahrheiten; aus blos eingebildeten Begebenheiten, durch Behalten und Zusammenstellen, eine unverwerfliche Geschichte.

„Sinnlos nennest du mich, und darum ein Vermögen nur äffender Hirngespinste, und erkennest doch selbst in deiner kritischen Weisheit, gestehest laut, daß

du durch eben iese Sinnlichkeit, mit welcher du dich vor mir brüstest — indem sie allein am Ende alles zu bewähren, durch Darstellung wahr zu machen habe — gleichwohl auch rein abgeschnitten seyst von allem Wahren, in sich selbst Bestehenden. Du brüstest dich mit ihr, mit einer solchen Wahrheitsgeberin, und blähest dich dann, stolzer, auch noch über ihr, als vermöchtest du ihren Erwerb, den du nur in werthlosen Rechenpfenningen vor dir hast, durch aus- in- und durcheinanderzählen dieser Scheinmünze; durch ein bloßes blindes Rechnen ohne zu Berechnendes (denn dieses bleibet ewig dir ein undurchdringliches Geheimniß!) in eine wahre dir ganz eigene Habe zu verwandeln. — Hast du an und aus dir selbst doch nicht einmal dein Rechnen! da dir auch dieses nur mit jenen Pfenningen geworden, und Eines Ursprungs mit denselben, mit ihnen Eine und die nehmliche Erfindung ist. Siehe! du kannst überall und immer nur der Sinnlichkeit, dieser dir alleinigen Erzeugerin und unveränderlichen Eigenthümerin des ersten und des letzten, folglich alles wahren Werths, die Rechnung führen; du gehörest ihr zu, stehest in ihrem Brodte, und vermagst kein anderes Lied zu singen als das ihre. Ihr Seyn ist dein Wissen, ihr Treiben dein Thun.

„Und ich sollte unter dich mich beugen; entsagen

meinem Gottesdienst, ihn ablegen, ihn verläugnen, um als Priesterin an deinem Thieraltar zu opfern und zu dienen? — Auch als bloße Phantasie wüßte ich mich dazu schon zu edel und erhaben. Allein, nicht Phantasie, ein Wesen der Wahrheit, ihre unmittelbare Stimme bin ich, und es wäre auch nicht ein Gerücht von ihr auf Erden ohne mich. Wer mein erstes Wort vertilget, der vertilget alle meine Worte: Ich rede nur von Gott. Nur als ein Zeichen von Ihm, als ein Merkmahl, welches auf Ihn weiset, bin ich da: Wesenlos, ein Unding, ohne Ihn.“

Streng und einleuchtend läßt sich jedem Aufmerksamen und allein die Wahrheit Suchenden beweisen, daß wenn der Mensch einen nur erdichteten Gott; er auch eine nur erdichtete Natur haben kann. Die sinnlichen Gegenstände hätten vor jenem übersinnlichen sogar noch dieses zum voraus, daß sie wegen ihres zwiefachen Ursprungs: eines Theils, aus der Sinnlichkeit; und andern Theils, aus dem zur Sinnlichkeit gehörigen Verstande*), sich als doppelte

---

*) Wo Sinn ist, da ist Anfang und Ende, da ist Trennung und Verbindung, da ist Eines und ein Anderes, und der Sinn ist das Dritte. Bey dem Sinne ist daher nothwendig Verstand: Bewußtseyn der Verbindung

Erdichtungen bewährten. Die Sinne stellen uns, (dies wird ja überall, wo man philosophirt, vorausgesetzt) blos ihre eigenen Veränderungen, und nichts von dem, was sie verändert, dar: sie geben blos Empfindungen als solche. Der Verstand aber ist nur der Ort, wo die Empfindungen, durch die Einbildungskraft, gleich als wären sie nicht blos Empfindungen, gestaltet, und von ihr geführt, haufenweise nun zusammen kommen, und, Art zu Art gesellet, sich in Reihen niederlassen, um in einem gemeinschaftlichen Bewußtseyn, welches der unempfindliche Verstand ist, ein gemeinschaftliches Gemüth einmüthig einzurichten. Alle Stimmen der Empfindung fließen nun, sich gegenseitig aufrufend und antwortend, in einander; lösen, wiederhallend, in lauter Wiederhall sich auf; und mit dieser Echo ist nun das Gemüth vorhanden. Es tönet darin und wiedertönet; aber nichts er-tönet. Fraget das Gemüth sich selbst nach seinem Tönen: Was da töne, und woher? Woran es wiedertöne, und womit: — nach der Unterscheidung und dem Leiter zwischen beyden? — so weiß es selbst auch nicht einmal, wonach es fraget. Aber die Frage ist in ihm, und dauert ewig. Gern

---

und Trennung. Ein Sinn, der nur Sinn wäre, ist ein Unding, so wie eine durch und durch mittelbare Erkenntniß ein Unding ist.

vertilgte diese Frage der Verstand, und machte, um sie zu vertilgen, sein bloßes Wiederhallen so allein und rein, daß auch nicht das mindeste von einem Schalle, der doch immer scheint als wollte er bedeuten, länger in ihm zu vernehmen wäre. Ihm, dem Verstande selbst, für sich allein betrachtet, sind beyde das Getöse und die Frage gleich zuwider; Ottern in seinem Innern, die nicht sterben; Feuerflammen, welche nicht erlöschen.

Ohne Bild und Gleichniß! — das mannichfaltige, veränderliche Wesen der Sinnlichkeit widerstehet dem einfachen, unveränderlichen Wesen des Verstandes. Seine Beziehung auf sie ist daher eine vertilgende, ihr Vieles und Mannichfaltiges aufhebende Beziehung; sein Streben überhaupt ein bloßes Widerstreben gegen alles außer ihm. Ueberall sucht er nur das Ende der Mühe, welche die Sinnlichkeit ihm wider seinen Willen macht. Daher jenes unaufhörliche Gleichsetzen, welches wir verknüpfen nennen, und das nur ein fortgesetztes Vermindern und Vereinfachen des Mannichfaltigen ist; wenn es möglich wäre, bis zu seiner gänzlichen Wegräumung und Vernichtung. Weil eine solche gänzliche Vernichtung durch Vereinfachung unmöglich ist, darum allein bleibt der Verstand in Thätigkeit. An und für sich selbst unthätig, ohne Suchen und Verlangen, ohne Bedürfniß und Geschäft, will er, in

gestörter Ruhe, ewig nur die ungestörte, müßige und leere, die er mit Verdruß entbehret, wieder haben. Durch die Anfälle der Sinnlichkeit auf sie zu merken mit Gewalt genöthigt — ich sage, mit Gewalt! denn da kein Anfang einer Handlung in ihm ist, kein freywilliges hervor, sondern nur ein immerwährendes zurück und in sich gehen: so ist auch kein freywilliges Aufmerken in ihm: das freywillige Aufmerken gehört dem wachsamen, gern erregten Sinne — fühlt er jedesmahl ein solches Außer-sich-gerathen, minder oder mehr, mit Schrecken; ängstiget sich, und arbeitet mit Anstrengung, um aufs schnelleste nur wieder zu sich selbst zu kommen; strebet, wo er strebet, immerdar nur wieder einzugehen in sein eigenes homogenes Wesen, das reine — bewußtseynlose — Bewußtseyn. Einzig und allein in jener Absicht macht er auch Begriffe. Sie entstehen ihm in dieser Angst, mit ihr und durch sie, als instinktmäßige Erfindungen der Gegenwehr, als unmittelbare Aeußerungen der Antipathie seiner einfachen Natur wider die mannichfaltige der Sinnlichkeit. Mit Hülfe der Begriffe treibt er nun von dem auf ihn eindringenden Vielen und Mannichfaltigen so viel auf der Stelle wieder von sich aus, als Begriffe nur erfassen mögen. Ohne dies feindschaftliche Verhältniß und Bedürfniß wäre zu Begriffen im Verstande weder Grund noch irgend eine Möglichkeit. Aus Gunst also keines-

weges befasset er sich mit dem Sinnlichen: etwa um es zu ordnen, einzurichten, oder — es gar erst zu bestimmen? Dies letzte hieße, das Viele und Mannichfaltige verursachen, es ursprünglich hervorbringen: ein vollkommener Ungedanke, da das Mannichfaltige als Mannichfaltiges schon im voraus bestimmt seyn muß, und der Verstand von seiner Seite nur auf das un-bestimmen, enteinzeln, entwesen und entwirklichen ausgeht*). Er befasset sich damit aus Abgunst, um es künstlich aufzureiben, es Stufenweise zu vernichten. Immer weitere Kreise des Begriffes ziehend, die für das Mannichfaltige der Sinnlichkeit zu immer engeren des Daseyns werden, will er es zuletzt in einem allerweitesten Begriffe, dem Begriffe eines wahren offenbaren Nichts, gänzlich vor sich untergehen, und so dem leeren Erkenntnißwesen ein Ende gemacht sehen.

Und das wäre der Mensch! Eine Zusammensetzung nur aus Sinnen und Vernunft-Wahn; aus Wahn-Gesichten und aus Wahn-Ideen: jene und diese gebildet, und er selbst hervorgebracht, durch eine in sich leere, wesenlose Phantasie: hier eine erträumte

---

*) Man sagt von dem Verstande, daß er zergliedere. Aber doch nur schon Gegliedertes? Ursprünglich zu gliedern ist nicht in seinem Vermögen, und so auch nicht ursprünglich einzutheilen, zu vervielfachen. Ursprüngliche Gliederung ist das Geheimniß der Schöpfung.

Natur; dort ein erträumter Gott; und in der Mitte ein Verstand, der diesem Unwesen Mensch mühsam nur seinen Traum von Wahrheit am Ende zu der Wahrheit eines Traumes deutete, eines nothwendigen, ewigen und allgemeinen, aus welchem kein Erwachen sey als in ein allgemeines Nichts; ihm nur deutlich wiese, wie ihm wahrhaft nirgendwo etwas gewiesen werde: nicht durch die Sinne, die nur ihre eigenen Veränderungen weisen; nicht durch die Vernunft, die unbewegliche, die nicht einmal so viel zu weisen hat; nicht durch die Phantasie, die Täuscherin, die ihn nur mit Bildern äfft, mit sinnlichen von nicht vorhandenem Sinnlichen und Uebersinnlichen; nicht durch ihn selbst, den Verstand, da er nur von einem auf ein anderes der Sinnlichkeit ins Unendliche weiset, nichts ursprünglich setzt, die Erfahrung, nach getilgtem Wahne, zum Nichts macht.

Wenn es so ist: der ganze Mensch wirklich dieses Gewebe ohne Anfang und Ende aus lauter Trug und Täuschung; behaftet mit einer Sinnlichkeit, die nichts Wahres geben, und mit einem Verstande, der nichts Unwahres dulden, selbst aber auch Wahres nicht hervorbringen, sondern nur schweben kann über jenen Gewässern durch und durch leerer Erscheinungen, um aus ihnen zu brüten: Was? — der also, um nur des Wahns, den er begründen und zur Wahrheit machen sollte, und der nicht zu begründen, nicht in Wahrheit

zu verwandeln ist, sich zu erledigen, ein Nichts des Erkenntnisses und des Wesens als sein Höchstes suchen, und auch dieses unerreichbar finden muß — Verhält es sich in Wahrheit so, und machet die Vereinigung einer solchen Sinnlichkeit mit einem solchen Verstande auf dem bloßen blanken Boden einer wesenlosen Einbildung das ganze Wesen des Menschen aus; kann er Daseyn haben, außer sich und in sich, nur durch Phantasie; nur Vernichtung durch Vernunft; und ist Vernunftberaubung ihm gleichwohl das ärgste — dann ist das eröffnete Menschen-Los ein Los der grauenvollesten Verzweiflung.

Ihr Unerschrockenen! ihr Erhabenen, die ihr frohlockend dieses Los eröffnet, seine Ziehung Gewinn nennet, weil es vollständig das Geheimniß, das so lang verborgene, des eigenen Wesens euch erklärte, und mit dem eigenen aller Wesen Geheimniß — gönnet uns, o Ihr Seligen, in lauter Licht Verwandelten, des bethörenden Auges nicht mehr Bedürftigen — gönnet uns doch einen Blick in euren Himmel des Erkenntnisses; sendet zu uns herab irgend ein verständliches Wort, das uns bedeute, wie ein Werden das nichts werden lasse, wie ein aus Nichts ewig entspringendes Nichts zu denken sey; uns erkläre, wie etwas — sey es was es sey, ein Traum, ein Wahn! — selbstständig als Traum, als Wahn, hervorgehen möge aus einem reinen Traumvermögen, einem allein

wahren Nichts des Dichtens und des Trachtens! — Frage sey gegen Frage, Aufforderung gegen Aufforderung gestellt. Bringet ihr ein erstes verständliches Wort hervor, darüber, wie dieses große All, von uns und euch Schöpfung genannt, als eine Erscheinung, in welcher wahrhaft nichts erscheinet, folglich als ein wesenloses Ding allein der Phantasie, von Ewigkeit zu Ewigkeit durch Phantasie allein entspringe und sich darstelle, ein Seyn ohne Bleiben, ein Bleiben ohne Seyn; sendet ihr darüber ein erstes wahrhaft verständliches Wort zu uns herab, so wollen wir dagegen schuldig seyn, über eine Schöpfung aus dem Nichts durch einen Gott, nicht blos ein erstes verständliches Wort, sondern genugthuende Antwort auf jede uns von euch über diese Lehre vorgelegte Frage zu euch hinaufzusenden.

Von freyen Stücken eröffnen wir darüber folgendes schon im voraus.

Der Mensch hat nur diese Wahl: entweder, alles aus Einem, oder, alles aus Nichts herzuleiten. Dem Nichts ziehen wir das Eine vor, und geben ihm den Nahmen Gott, weil dies Eine nothwendig Einer seyn muß, oder es wäre, unter einem andern Nahmen, wieder nur dasselbe eine allgemeine Nichts; jenes wesentlich Unbestimmte und doch Allbestimmende; jenes Unding des Unendlichen des Platon, lauter anderes und anderes, Alles und nicht

eines, ein offenbar Unmögliches, ein noch weniger als Nichts.

Einer also ist das Eine; und dieser Eine war und mußte seyn vor allem Anderen und Anderen; ein Eines ohne Anderes: die Vollkommenheit des Seyns, die Vollkommenheit des Wahren.

Des Menschen Erkenntniß ist auf Unvollkommenheit gegründet, wie sein Daseyn. Daher in ihr jenes Weisen immer nur von Einem auf ein Andres ohne Ende. In Gleichnissen allein siehet und erkennt der Mensch. Das Unvergleichbare siehet und erkennt er nicht: sich selbst nicht, den eigenen Geist; und so auch Gott nicht, den allerhöchsten.

Ein Unvergleichbares, ein Eines für sich und ohne anderes ist der Mensch sich selbst durch seinen Geist, den eigenthümlichen, durch welchen er der ist, der er ist, dieser Eine und kein anderer. Als diesen Einen, der allein ist dieser Eine, und derselbe bleibt unter allen möglichen Veränderungen, findet er sich nicht erst hintennach durch Selbstvergleichung, ein Wesen des Begriffes, das ist, der bloßen Einbildung; denn worin geschähe die Vergleichung und Einbildung; worin würde das Selbst dem Selbste gleich?

und was wäre das noch nicht gleichgesetzte Selbst, das Selbst noch ohne eigenes Seyn und Bleiben, das durch gleich- ungleich- und zusammensetzen, durch verknüpfen erst zu einem Selbste mit eigenem Seyn und Bleiben, mit Selbstseyn würde? Was endlich verübte alles dieses? — Er findet sich als dieses Wesen durch ein unmittelbares, von Erinnerung vergangener Zustände unabhängiges Wesenheitsgefühl *), nicht durch Erkenntniß; er

---

*) Das Mannichfaltige der Empfindung setzet schon Verknüpfung; Verknüpfung Gedächtniß und Einbildung; Gedächtniß und Einbildung aber ein absolut Erstes und Ursprüngliches des Bwußtseyns und der Thätigkeit, ein Princip des Lebens und der Erkenntniß, ein in sich Seyendes zum voraus, das, als solches, weder Eigenschaft noch Wirkung, auf keine Art und Weise ein in der Zeit Entstandenes seyn kann; sondern Selbst-Wesen, Selbst-Ursache, ein Außerzeitliches seyn muß, und, in dieser Eigenschaft, auch im Besitz eines außerzeitlichen blos inwendigen Bewußtseyns. Dieses außerzeitliche, bloß inwendige, von dem auswendigen und zeitlichen auf das klarste sich unterscheidende Bewußtseyn, ist das Bewußtseyn der Person, welche zwar in die Zeit tritt, aber keinesweges in der Zeit entsteht als ein blos zeitliches Wesen. — Dem zeitlichen Wesen gehört der Verstand; dem außerzeitlichen die Vernunft. Der Verstand, isolirt, ist materialistisch und unvernünftig: er leugnet den Geist und Gott. Die Ver-

weiß, er ist dieser Eine und derselbe, der kein anderer ist noch werden kann, weil unmittelbare Geistes-Gewißheit von dem Geiste, von der Selbstheit, von der Substantivität unzertrennlich ist.

Der in sich selbst gewisse Geist des Menschen bedarf aber, zu seinem Selbstlaute, der Mitlaute Natur und Gott um sein Daseyn auszusprechen, oder richtiger: er ist kein reiner Selbstlaut.

Weil er sich selbst nicht aussprechen kann, ohne Gott und Natur mit auszusprechen, und zwar so, daß diese vortönen: so weiß er, daß er der Alleinige nicht ist, wenigstens mit derselben Gewißheit,

---

nunft, isolirt, ist idealistisch und unverständig: sie leugnet die Natur und macht sich selbst zum Gott. Der ganze, unzerstückte, wirkliche und wahrhafte Mensch, ist zugleich vernünftig und verständig; glaubet ungetheilt und mit einerley Zuversicht — an Gott, an die Natur, und an den eigenen Geist. Dieser dreyeinige, allgemein unphilosophische, Glaube, muß auch ein im strengsten Sinne philosophischer, in der Reflexion bestätigter Glaube werden können; und ich bin kühn genug zu sagen: daß ich weiß, er kann es werden; daß ich den Rückweg sehe, auf dem ein verirrtes Nach-Denken hier wieder ankommen, und dann erst eine wahre Philosophie, eine den ganzen Menschen erleuchtende Wissenschaft und Weisheit hervorbringen wird.

womit er weiß, daß er ist; bezeuget das von ihm unabhängige Daseyn anderer ihm ähnlicher und unähnlicher Wesen außer, neben und vor ihm, mit derselben Kraft, womit er das eigene Daseyn sich bezeuget. Er fühlet, erfährt ursprünglich, und kann es auch erkennen, daß seine Selbstständigkeit wie seine Abhängigkeit eingeschränkt ist; daß er eben so nothwendig Einer nur seyn kann unter Anderen, unmöglich ein Erster und Einziger; als er, um zu seyn Einer unter Anderen, nothwendig seyn muß Einer und kein Anderer; ein selbstständiges, ein wirkliches, ein persönliches Wesen.

Gott allein ist der Eine der nur Einer ist, der Alleinige; Er ist das Eine ohne Anderes im ausnehmenden, im höchsten Sinne; in keinem Sinne Einer nur unter andern, kein einzelnes, durch Vor- und Mitdaseyn bedingtes Wesen, sondern das ausschließlich in sich selbst genugsame, unbedingt selbstständige — das allein vollkommene, allein ganz wahrhafte Wesen.

Wie? Und dieser Gott, weil er nothwendig vollkommen, in sich selbst genugsam; also kein einzelnes Wesen, das ist, kein Individuum nur aus und unter einer Gattung ist — Er sollte darum nothwendig ohne Selbstbewußtseyn, ohne

Persönlichkeit, folglich auch ohne Vernunft seyn müssen? Er sollte, weil er kein eingeschränktes, abhängiges — unvollkommenes Wesen seyn kann — nothwendig Nicht-Person, Nicht-Intelligenz seyn? — Darum weil Er, unbedürftig der Natur, unbedürftig der Sinnlichkeit, in Ihm selbst allein das Leben hat; weil er in keinem Sinne Daseyn, Erkenntniß und Wahrheit nehmend, sondern überall und schlechterdings nur gebend ist: darum sollte Er selbst, Er allein — seyn der nicht ist, der Unlebendige?

Ja, der nicht ist; nicht für sich und überall nicht! Denn ein Seyn ohne Selbstseyn ist durchaus und allgemein unmöglich. Ein Selbstseyn aber ohne Bewußtseyn, und wieder ein Bewußtseyn ohne Selbstbewußtseyn, ohne Substanzialität und wenigstens angelegte Persönlichkeit, vollkommen eben so unmöglich; eines wie das andre nur gedankenloser Wortschall. Also Gott ist nicht, ist das Nichtseyende im höchsten Sinne, wenn er nicht ein Geist ist; und er ist kein Geist, wenn ihm die Grundeigenschaft des Geistes, das Selbstbewußtseyn, Substanzialität und Persönlichkeit, mangelt. Ist er aber kein Geist, so ist er auch nicht der Anfang der Dinge in so fern sie Wirklichkeit und wahres Wesen haben; denn das Erste ist nothwendig

überall wo etwas wahrhaft ist, der Geist: es ist kein wahres Seyn noch Daseyn möglich, außer im Geiste und durch einen Geist.

Die gesunde noch unverkünstelte Vernunft hat an der Wahrheit dieser Sätze nie gezweifelt. Ihr versteht es sich von selbst, daß Unwesen nicht das Wesen; ein Grund der Unvernunft nicht als Folge Vernünftiges und die Vernunft; ein dummes Ungefähr nicht Weisheit und Verstand; das Todte und Tödtende nicht das Lebendige; unempfindlicher Stoff nicht die empfindende Seele, Liebe, Vorsorge, Aufopferung, Gerechtigkeit; das Zerstöhrende nicht das Schaffende und Ordnende; überhaupt das Geringere, aus seinen Mitteln, nicht das Höhere und Bessere hervorbringen, sich selbst aus sich allein dazu verklären und darin verwandeln kann: so wenig allmählich, das ist, mit der bloßen leeren Hülfe einer bloßen leeren Zeit, als, ohne Zeitverlauf, plötzlich und in einem Nu.

Aber ein Geist! staunest du — ein Geist, wie kann er etwas außer sich hervorbringen; etwas außer ihm wirkliches — andere Geister? Wie etwas ihm ganz entgegengesetztes: eine sinnliche, materielle Welt? — Wie kann aus dem Ewigen ein Anfang kommen?

Wer saget dir, daß aus Ihm, was Du einen Anfang nennest, gekommen sey? — Und was meynest du, wenn du von Anfänglichem und Unanfänglichem redest? Kannst du sagen, du sehest irgend etwas vor dir wahrhaft entstehen, und wahrhaft vergehen? Oder magst du sagen, es sey kein Anfangen und Aufhören, es verändere sich in Wahrheit nichts, nichts entstehe noch vergehe, alles sey ohne Wandel? Jenes verbietet dir die Vernunft; dieses, ein der Vernunft an Ansehn wenigstens gleiches unwiderstehliches Gefühl. — Was das übrige betrifft, so staune doch zuerst darüber, daß nur etwas sey und wirke; oder läugne, daß es irgendwo ein Seyn und Bleiben gebe. Hier im Mittelpunkt des Unbegreiflichen, wo es dich ganz umgiebt, besinne dich und wähle, ob du dich mit diesem Unbegreiflichen in Freundschaft oder Feindschaft zu befassen habest.

Suchest du nicht überall ein Erstes; und kann ein Erstes je begriffen werden? Und was wäre dir das Erste, wenn es nicht Ursache wäre? — Und was wäre dir Ursache — wenn sie wäre, was nie ist?

Hier verweile, und sinne nach, tiefer und tiefer! Je vollkommener, stiller und reiner du in deinem Innersten dich sammeln wirst; desto deutlicher

wirst du vernehmen: Er ist! — der das Auge gemacht hat: Er siehet! der das Ohr gepflanzt hat: Er höret! der dies Herz bereitet hat: Er liebt! der diesen Geist aus sich gebohren hat: Er will, und weiß, und ist!

Von

den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung.

Der Recensent gehört unter diejenigen, die es nicht vergessen können, wie vielen Dank allerley Art ihnen Asmus, Bote zu Wandsbeck, seit fünf und zwanzig Jahren abgewonnen hat: denn so lange durchwandert er nun schon an seinem Botenstabe das weitläufige Deutschland; bestellte während dieser Zeit nicht nur an die Reichen in großen Städten, an die Ueppigen in Pallästen; sondern mit gleicher Emsigkeit und Treue, ja wohl noch freundlicher und lieber im entlegenen Dorfe, in der einsamen Hütte, an den Dürftigen, Kummervollen und Bedrängten, was seine Aufträge mit sich brachten. Eine gute, biedere Seele! Und ich denke so eben dabey, daß, wenn auf jedes Fenster oder Fensterchen, wo er anklopfte, und etwas hineinreichte, das dem Bewohner lieb war, eine nur geringe Taxe gelegt würde, der gesammelte Ertrag ansehnlich genug ausfallen dürfte, um selbst Herrn Pitt aufmerksam darauf zu machen.

Eigentlich sind diese Betrachtungen meines Amtes nicht, und ein wahrer Vorwitz; denn sie machen mich als Recensenten verdächtig. Wer von Dank weiß, eigenem oder verwandtem, und nicht Herr ist über sein Gemüth, wie ich von mir gestanden habe: der

gilt mit Recht für bestochen. Zum Glück ist es die ausdrückliche Absicht des Publikums, indem es mich als Recensenten dieser Schrift auftreten läßt, daß ich den erwähnten Makel an mir habe und ihn zur Schau trage. Denn da der Verfasser in der vorläufigen Anzeige seines sechsten Theils, und jetzt wieder in der Vorrede, sich hat einbilden, und Andern zu verstehen geben wollen: Wir insgesamt, die wir das Publikum im Urtheilen zu vertreten und ihm seine Meynungen einzurichten, vorzumachen und beyzubringen haben, hätten wider ihn etwas auf dem Herzen, und bedienten ihn ungefähr wie der Hofmarschall Albiboghoi bey der Audienz zu Jedo in Japan, da dieser für ihn um die Erlaubniß bat, sich vor dem Kaiser den Leib aufzuschneiden, „damit er auf andere Gedanken gebracht würde:“ *) — So will ein großmüthiges Publikum hiermit auffallend das Gegentheil zu erkennen geben, und selbst der Hamburgische unpartheiische Correspondent hat es in dieser Absicht sich gefallen lassen müssen, Einmal etwas Partheiisches oder Bestochenes einzulassen — Zur Sache!

Aller guten Dinge wären eigentlich nur Drey, sagt der Verfasser in der schon erwähnten vorläufigen An-

---

*) Sämmtliche Werke des Wandsbecker Bothen. Th. III. S. 114.

zeige; aber er könnte sich nicht helfen, und müßte versuchen: Ob sie nicht auf Sechse zu bringen wären.

Wir haben sie zusammen vor uns, und bemerken zuerst: daß sich nach einem gewissenhaften Ueberschlage hervorgethan hat, wie unser Verfasser, angesehn er fünf und zwanzig Jahre auf die Ausarbeitung seiner Opera omnia verwendet, sich nicht einmal das: Nulla dies sine linea! hat zum Gesetze machen wollen. Dieses erwogen, müssen wir ihn, wider unsern Willen, doch etwas strenger beurtheilen.

So viel gutes Zeugniß können und dürfen wir ihm geben, daß er sich gleich geblieben, und sein sechster Theil nicht geringer an Werth ist, als die vorhergegangenen. Dieses hat er wohl seiner ernstlichen Manier zu danken; welche nicht zu den Manieren der Kunst gehört, die jemand annimmt, wählt, oder sich selbst erschafft. Ganz im Gegentheil erschafft diese Manier sich ihre Kunst. Eine Kunst, von der man zwar gestehen muß, daß sie keine Kunst ist wie sie die ganz vornehmen Leute, die großen Virtuosen, die sich selbst dafür ausgeben und niemand ansehen, besitzen und fodern; die aber dagegen auch das Gute mit sich bringt, daß sie nie etwas vom Handwerke annehmen, noch weniger am Handwerke sterben kann. „Der Mann,“ sagt unser Verfasser in einer kleinen Abhandlung über die Musik, in seinem

ersten Bändchen (S. 87) — „Der Mann, der zuerst bey'm Gottesdienst Musik hören ließ, hatte wohl nicht die Absicht, sich dem Publiko als Komponisten zu empfehlen; so wenig der Prophet Nathan durch seine Fiction von dem Einen Schaf des armen Mannes den Namen eines guten Fabeldichters verdienen wollte u. s. w." — Er fährt fort: „Die ersten Dichter jeder Nation sollen ihre Priester gewesen seyn; vielleicht geriethen diese auch zuerst auf die Erfindung, ihren Gesängen durch Saitenspiel mehr Eingang und Kraft zu geben. Die Musik mag indessen am Altar entsprungen, oder in die Tempel eingeführt worden seyn; so muß man hier die Zeit annehmen, darin sie ohne alle eigene Gerechtigkeit war, und in Knechtsgestalt Wunder that." — Nachher soll in Griechenland, wo Musik anfänglich auch allein bey dem Lobe der Götter und Helden, und bey Erziehung der Jugend gebraucht wurde, so lange daran gefeinert und gefeilt worden seyn, bis eine schöne Kunst aus ihr gemacht war."

Ohne eigene Gerechtigkeit, und — in Knechtsgestalt: diese zwey Bestimmungen charakterisiren auffallend die Art und Kunst unseres Freymeisters in allen seinen Werken.

Wenn sich etwas neu und tief empfundenes, oder groß und trefflich gedachtes in seiner Einbildungskraft gestaltet hat, und nun in angebornem Glanze

hervor treten will, so hält er es an, um ihm vorher die Strahlen zu löschen; er erröthet, windet und versteckt sich — will es nicht gethan haben. Daher die ihm so ganz eigenthümliche Weise der Einkleidung, die drollichten Wendungen, die eingemischten Späße, das Lächeln, das er dem Leser auf die Lippen bringt, indem er zugleich sein Innerstes oft bis ins Mark erschüttert. Man rufe sich die Dedication an Freund Hain und die dahinter stehende Erklärung der Kupfer ins Gedächtniß zurück; man lese jene Blätter wieder: jeder wird alsdann verstehen was ich meyne.

Guter Asmus! Du begehrst keinen von denen Sternen — so wenig literarischen als politischen — „die auf dem Latz prangen;" Du verlangst ihn nicht, wegen des andern „auf der bloßen Brust:" Dir genügt an diesem — Du kannst am blauen Himmel jenen hellen Stern — irgend einen, den gerad dein aufgeschlagenes Auge trifft — „so eine ganze halbe Stunde, als eine offnere oder zarter bedeckte Stelle der Welt, wo die Seele heller durchscheint, ansehen, und Dich so in Dich darüber freuen... Und das hat Herr Magister und Professor Ahrens — der sonst alles auf den Fingern weiß — nie gekonnt!" — Und darum wollen wir, gleich deinem Vetter, auch dich lieber haben, als die Herren Magister und Professores Ahrens, und uns deine schlichten Haare und breiten Schuhe mit den dicken Wassersohlen nicht an-

fechten lassen, denn du gefällst uns wirklich so nur desto besser; es kleidet dich.

Mit seinem fünften Theile hat unser Verfasser doch angefangen sich den honoratioribus etwas mehr gleich zu stellen, und auch die erste Abhandlung in demselben: Von der Unsterblichkeit — mit seinem gelehrten Namen: Matthias Claudius, blank und bar unterschrieben. Wirklich ist er in der Stille mit seinem Zeitalter fortgegangen, wenn er schon nicht gleichen Schritt mit ihm gehalten hat: letzteres hätte zu viel hin und her erfodert, wozu er wohl nicht thätig und behende genug seyn mag. — Auch hielt er sich von denen abgesondert, die eine Minerva mit einem Kukuk statt der Eule auf dem Helme zum Panier haben. — Aber überhaupt mit fortgegangen ist er, und wir wollen gleich hier aus dem eben erschienenen sechsten Theile eine Stelle zum Beweise anführen.

Es heißt dort, in dem vierten Briefe an Andres, S. 183: „Der Mensch ist in sich reicher als Himmel und Erde, und hat was sie nicht geben können . . . Die Weisheit und Ordnung, die er in der sichtbaren Natur findet, legt er mehr in sie hinein, als er sie aus ihr heraus nimmt; denn er könnte ihrer ja nicht gewahr werden, wenn er sie nicht auf etwas, das er in ihm hat, beziehen könnte, so wie man ohne Maaß nicht messen kann. Himmel und Erde sind für ihn

nur die Bestätigung von einem Wissen, des er sich in sich bewußt ist, und das ihm die Kühnheit und den Muth giebt, alles zu meistern und aus sich zu rectificiren. Und mitten in der Herrlichkeit der Schöpfung ist und fühlt er sich größer, als alles, was ihn umgiebt, und sehnt sich nach etwas anderm."

Bey dieser schönen Stelle aber möchte der Recensent dem Verfasser gern eine Frage vorlegen. Diese nämlich: Ob es sich mit dem, was wir in Büchern lesen, oder uns mündlich erzählt wird, was wir historisch erfahren, anders verhalte, als mit dem, was wir unmittelbar anschauen? Ob der leblose Buchstabe vielleicht mehr vermöge als die lebendige Natur? Ob in jenem — dem Buchstaben — wohl gar das Maß des Maßes enthalten und allein gegeben sey, dergestalt, daß ohne ihn der Geist nichts nütze wäre, oder doch nur wenig?

Mannigfaltige Aeußerungen unsers Verfassers lassen die Behauptung zu, er müsse diese Frage mit Ja beantworten. Nun haben zwar von jeher viele gelehrte, geistreiche, wohl auch mit unter gründlich denkende Männer eben so gemeint, allein ich besinne mich auf keinen, der zugleich und daneben jene tiefere philosophische Einsicht, welche die eben angeführte Stelle beweiset, hätte blicken lassen. Ein solches Nebeneinander- und Beysammenseyn ist das, was allein befremdet. Und wäre noch jene eben

angeführte Stelle die Einzige! Aber wie könnten aus jedem Theile mehrere von derselben Beschaffenheit, und darunter wohl noch auffallendere, vorlegen.

Im fünften Theile, z. B. in dem von uns schon angezogenen, eben so tief und trefflich gedachten, als genialisch ausgeführten Schreiben über die Unsterblichkeit, wird mit dem größten Fleiße dargethan, daß jene Ansichten und Begriffe, welche wir einstimmig höhere Ansichten und Begriffe nennen, und deren Besitz das Wesen und den Vorzug der Menschheit ausmacht, uns weder von der Aussenwelt gegeben, noch von uns selbst in unserem Innern, durch Absondern und Verbinden, künstlich erschaffen werden, sondern daß wir sie in uns antreffen ungesucht und unbegehrt, als etwas, dessen wir uns nicht erwehren können.

Ungesucht und unbegehrt, weil keiner etwas suchen und begehren kann, wovon er nicht einigermaßen schon weiß: „Man muß schon wissen, wo man hinsteigen will, ehe man die Leiter ansetzt."

Jene höhere Ansichten, Begriffe, Ideen (die nach der richtigen Bemerkung unseres Verfassers zuletzt in Eine zusammenfließen), da die Außenwelt, die Natur, sie nicht giebt, und sie aus ihr nicht abgezogen werden können, dennoch aber im Innersten des Menschen unaustilgbar haften — beweisen: „daß in dem Menschen nicht allein noch etwas Anderes als

sonst in der ganzen Natur, sondern auch, daß dies Andere mehr als die Natur und über dieselbe sey.“

In ergreifenden Beyspielen zeigt er, wie sich dies Andere auf eine zwiefache Weise als ein Höheres, ein Uebersinnliches und Uebernatürliches unwidersprechlich zu erkennen gebe.

Einmal nöthiget der Mensch die Natur außer ihm, Kraft dieses Anderen, ihre Wirkungen mannigfaltig zu verändern, Einflüsse von ihm anzunehmen, sich zu fügen nach seinen Absichten und Gedanken, und zu thun und hervorzubringen, was sie für sich allein nicht würde, nicht könnte.

Dann aber offenbart dies Andere und Höhere sich noch entscheidender durch die Herrschaft, die es über die Natur im Menschen selbst beweist. Hier stehen blinde, d. i. blos nach dem Gesetz der Stärke wirkende, aber lebendige, sich fühlende Naturkräfte der Geistesgewalt gegenüber, lehnen sich wider sie auf, und es entsteht ein Kampf, in welchem der Sieg hin und her zu wandeln scheint. Aber jene, mit unsterblicher Kraft sich immer wieder neu erhebend, behauptet die Rechte ihrer Krone, ihres Zepters.

Unvertilgbar, wie die Ideen, waltet im Menschen das Bewußtseyn eines Vermögens und eines Triebes, sich über alles, was blos Natur ist mit dem Geiste, mit Absicht, Vorsatz und Gedanken

zu erheben. Mit bewußter Ueberlegenheit stellt es sich diesem (dem, was blos Natur ist) entgegen, und bemeistert sich seiner, um demselben die ihm fremden Gesetze der Gerechtigkeit und Weisheit, des Schönen und Guten — blinde Kräfte durch blinde Kräfte erregend und bändigend — äußerlich anzunöthigen und aufzudringen, damit Raum werde für Licht und für Recht.

Unzertrennlich von diesem Bewußtseyn ist im Menschen der Aufblick zu einem Wesen über ihm, das nicht blos ein Allerhöchstes ist, sondern Gott, der Alleinige; zu einer Allmacht, die nicht ist blos die Allgewalt einer blinden, selbst der Nothwendigkeit gehorchenden Natur- oder Weltseele (in Wahrheit nur das phantasirte Gespenst der Nothwendigkeit selbst) sondern der Wille eines Wollenden, der wissend und mit Freyheit alles, was des Daseyns sich erfreut, aus Liebe werden läßt. Ohne Liebe wäre Freyheit nur blindes Ungefähr, so wie Vernunft ohne Freyheit nur ihrer selbst inne werdende blinde Nothwendigkeit. Allein um des Schönen und Guten willen, ihm zu Liebe, ist eine Welt vorhanden.

Des vernünftigen endlichen Wesens Seyn, Bewußtseyn und Handeln, ist bedingt durch ein doppeltes Außer ihm: eine Natur unter, und einen Gott über ihm.

In und durch sich allein seyn, kann nur Gott, der absolut vollkommene. Ihn unterscheidet die menschliche Seele von der Natur, wie sie, durch Freyheit über die Natur sich erhebend, sich selbst von ihr unterscheidet: durch Geistesbewußtseyn wird ihr Gottesahndung.

Alle diese Erkenntnisse nun, sagt unser Verfasser, müssen, aus den angeführten Gründen, entweder dem Menschen unmittelbar von Gott kommen, oder unmittelbar aus der eigenen Seele. — „Ich will aus Bescheidenheit (sagt er) nur das letzte annehmen *).“

Diese Aussage ist entscheidend, und gibt sogar noch mehr zu als wir fodern. Uebrigens stimmen wir den eben vorgetragenen Sätzen durchaus bey. Offenbar kommen die Augen und das Sehen nicht von den Gegenständen, die gesehen werden, der Hunger nicht von der Speise, das Herz nicht von den Trieben, die es offenbart. Alles Empfinden und Streben geht von Selbstseyn, in sich seyn, vom Leben aus; alles Vernehmen von Etwas, das unmittelbar und wesentlich sich selbst vernimmt; zugleich und eben so unmittelbar und wesentlich, in demselben untheilbaren Augenblick, Natur und Gott — Endliches und Unendliches, Ewigkeit und Zeit. Was, sich selbst vernehmend, Freyheit inne wird, und Got-

*) Th. V. S. 22.

tes inne als des höchsten Gutes; was Sittlichkeit stiftend Religion offenbart, Religion offenbarend Sittlichkeit stiftet, beydes unzertrennlich: das ist der Geist, und ausser ihm ist keine Wahrheit.

Es geben also die sämmtlichen Werke, wie das aus ihnen Angeführte schon hinlänglich darthut, nicht allein zu, sondern es wird in ihnen selbst bewiesen: daß, um Gott und sein Wohlgefallen zu suchen, man ihn und was ihm wohlgefalle, schon voraus im Herzen und Geiste haben müsse; denn was uns nicht auf irgend eine Weise schon bekannt ist, können wir nicht suchen, nicht tiefer erforschen. Wir wissen aber von Gott und seinem Willen, weil wir aus Gott gebohren, nach seinem Bilde geschaffen, seine Art und Geschlecht sind. Gott lebet in uns, und unser Leben ist verborgen in Gott. Wäre er uns nicht auf diese Weise gegenwärtig, unmittelbar gegenwärtig durch sein Bild in unserm innersten Selbst: was außer Ihm sollte Ihn uns kund thun? — Bilder, Töne, Zeichen, die nur zu erkennen geben, was schon verstanden ist? — Der Geist dem Geiste: was?"

So macht Simplicius, in seiner Auslegung des Epictet, wider gewisse Leute, die sich über die Zukehrung des Menschen zu Gott so ausdrückten, als wenn Gott, vom Menschen abgewendet, sich erst zu

ihm wenden müßte, die Anmerkung: „es ginge ihnen hiebey wie denen, die ein Schiffseil um einen Felsen am Ufer würfen, und da sie sich und ihr Boot an demselben Ufer hinan zögen, einfältig genug wären zu meinen, daß sie nicht sich dem Felsen näherten, sondern der Felsen allmählig zu ihnen käme *).“

Nach Gottes Bilde geschaffen, Gott in uns und über uns; Urbild und Abbild, getrennt und doch in unzertrennlicher Verbindung: das ist die Kunde, die wir von ihm haben, und die einzig mögliche; damit offenbart sich Gott dem Menschen lebendig, fortgehend, für alle Zeiten. Eine Offenbarung durch äußerliche Erscheinungen, sie mögen heißen wie sie wollen, kann sich höchstens zur innern ursprünglichen nur verhalten, wie sich Sprache zur Vernunft verhält. Ich sage, höchstens nur; und setze dem vorhergegangenen hinzu: So wenig ein falscher Gott außer der menschlichen Seele für sich daseyn kann, so wenig kann der Wahre ausser ihr erscheinen. Wie der Mensch sich selbst fühlt und bildet, so stellt er sich, nur mächtiger, die Gottheit vor. Darum ist zu allen Zeiten die Religion der Menschen wie ihre Tugend, wie ihr sittlicher Zustand beschaffen gewesen. Ein berühmter Heerführer unter der Regierung des

---

*) Commentar. in Epicteti enchiridion p. 397. ed. Schweighaeuser (p. 250. ed. Heusii).

französischen Königs Johann, hatte den Wahlspruch und trug ihn in der Fahne: L'Ami de Dieu, et l'ennemi de tous les hommes. Das hieß in seinem Herzen: Für mich und wider alle. Nur durch sittliche Veredlung erheben wir uns zu einem würdigen Begriffe des höchsten Wesens. Es gibt keinen andern Weg. Nicht jede Gottesfurcht schließt Bösartigkeit und Laster aus. Um einen Werth zu haben, muß sie selbst eine Tugend seyn; alsdann ist sie, die andern Tugenden alle voraussetzend, die edelste und schönste, gleichsam die Blume ihrer vereinigten Triebe, ihrer gesammten Kraft. Den Gott also haben wir, der in uns Mensch wurde, und einen andern zu erkennen ist nicht möglich, auch nicht durch besseren Unterricht; denn wie sollten wir diesen Unterricht nur verstehen? Weisheit, Gerechtigkeit, Wohlwollen, freye Liebe, sind keine Bilder, sondern Kräfte, von denen man die Vorstellung nur im Gebrauch selbsthandelnd erwirbt. Es muß also der Mensch Handlungen aus diesen Kräften schon verrichtet, Tugenden und ihre Begriffe erworben haben, ehe ein Unterricht von dem wahren Gott zu ihm gelangen kann. Und so muß, ich wiederhole es, Gott im Menschen selbst geboren werden, wenn der Mensch einen lebendigen Gott — nicht blos einen Götzen — haben soll; Er muß menschlich in ihm geboren werden, weil der Mensch sonst keinen

Sinn für ihn hätte. Der Vorwurf: Es würde auf diese Weise ein Gott nur erdichtet, wäre mehr als ungerecht. Und wie sollte denn der Nicht Erdichtete beschaffen, woran erkennbar seyn als der allein Wahre?

„Ich wäre erlegen" — sagt unser Verfasser in dem Schreiben über die Unsterblichkeit — „wäre verzweifelt bey der Uebergewalt des Erdschattens in unseren Herzen, wenn es keine tugendhafte Menschen gegeben hätte. Aber diese großen Menschen haben mich gelehrt, daß die menschliche Seele unsterblich sey, und unüberwindlich, wenn sie es seyn will, und nur den Muth hat, sich ihrer edeln Haut zu wehren."

Vortrefflich! Aber (dürfte man den Verfasser hier wieder fragen) wie kommt die Bewunderung jener großen Menschen, eines Confucius, eines Sokrates, und selbst Christus, in das Herz, in den Sinn und Geist des Bewunderers? Können sie wohl für irgend jemand anders da seyn, als in der Vorstellung, die er sich von ihnen gemacht, und die ihm ganz inwendig ist? Trifft nicht auch hier die Bemerkung des Verfassers zu, „daß es beym Sehen hauptsächlich auf das Auge und den Seher ankomme, und ein jedweder nicht nur seinen eigenen Regenbogen, sondern auch seine eigene Sonne und seinen eigenen Mond sieht?" — Und wie unvollkommen und schwach

ist dieses Gleichniß, wenn von der Aufnahme sittlicher Beyspiele in Herz und Geist die Rede ist? —

Ein Beyspiel kann sich selbst als Beyspiel nicht aufdringen, gar nicht geben; es muß genommen werden; und wie es genommen wird, so ist es. — Daß, endlich, jene großen Männer uns entzücken: geschieht es nicht allein vermöge des Herrlichen und Guten, das sie an sich haben, und das an und für sich gut und herrlich ist? Weil sie dieses Herrliche und Gute darstellten, weil es in ihnen wohnte, nennen wir sie groß, erhaben, nachahmungswürdig; nicht diese Eigenschaften so um ihretwillen. Unmöglich kann doch etwas davon Tugend werden, daß es nachgeahmt ist von einem Andern; sondern im Gegentheil, es wird nachgeahmt allein darum, weil es Tugend ist für sich. Die großen Männer geben mir also nicht das Maß, womit ich sie und das Gute messe, sondern ich habe dieses Maß, einen ursprünglichen, unabhängigen Erkenntnißgrund des Guten in mir selbst, und könnte, wenn es nicht so wäre, unmöglich vom Guten je etwas erfahren.

Asmus, der Bote, mit seinem Vetter, und mit seinem gelehrten Freunde und Gönner, Herrn Matthias Claudius, homme de lettres à Wandsbeck, denken, empfinden und meinen wohl im Grun-

de die Sache auch nicht anders, und es liegt nur an einem Umstande, der sie wahrlich nicht zu geringern Menschen, so wenig am Geiste als am Herzen macht, daß sie, vornehmlich der Bote, eine andere Meinung hie und da zu haben scheinen. Dem Recensenten ist dies von neuem sehr klar geworden, da er, bey Gelegenheit der Briefe an Andres im VIten Theil, die im IVten Theile wieder nachlas. Hier fand er gleich im ersten Briefe folgende Darstellung von Christus.

„Ein Erretter aus aller Noth, von allem Uebel; Ein Erlöser vom Bösen; — Ein Helfer, der umher ging und wohl that, und selbst nicht hatte wo er sein Haupt hinlege! um den die Lahmen gehen, die Aussätzigen rein werden, die Tauben hören, die Todten auferstehen und den Armen das Evangelium gepredigt wird. Dem Wind und Meer gehorsam sind, und — der die Kindlein zu sich kommen ließ, und sie herzete und segnete . . . . . . der keine Mühe und keine Schmach achtete und geduldig war bis zum Tod am Kreuz, daß er sein Werk vollende; — der in die Welt kam die Welt selig zu machen, und der darin geschlagen und gemartert ward und mit einer Dornenkrone hinaus ging!“

Welch ein Bild! Welche erhabene und rührende Contraste! Und welche Gewalt der Schönheit, der

Huld und Majestät in den vereinigten Zügen dieses vollkommenen Ideals vereinigter Göttlichkeit und Menschheit! — Auch setzt der Verfasser hinzu: „Andres! hast du je was ähnliches gehört, und fallen dir nicht die Hände am Leibe nieder? — Man könnte sich für die bloße Idee wohl brandmarken und rädern lassen, und wem es einfallen kann zu spotten und zu lachen, der muß verrückt seyn. Wer das Herz auf der rechten Stelle hat, der liegt im Staube und jubelt und betet an.“

Die ganze Seele des gefühlvollen Mannes öffnet sich hier, und gibt sich zu erkennen in ihrem Glauben, wie dieser in seinem Ursprunge eine Frucht der heitersten Rührung, hohe Liebe nur, und reine Bewunderung, und hehre Wonne — lauter Licht, Geist und Leben — die im menschlichen Busen abgestrahlte Gottheit selbst ist. Sein Herz fließet über, und ein Gedanke erschüttert ihn: Ob es möglich sey, es wohl irgend einem Menschen einfallen könne, hier zu spotten, zu lachen? Und er ruft, edel entrüstet, aus: der muß verrückt seyn, der es kann. — Lachen, spotten, wo es der wirklichen Wahrheit nicht einmal bedürfte; wo die bloße Idee, wo eine solche nur erdichtete Vorstellung schon den Menschen so ergreifen könnte, daß er, ganz in sie versenkt, alles über ihr vergäße, alles für sie hingäbe, sich für sie rädern und brandmarken ließe? Erdichtet? hallt es wieder in seinem

Innern. — O, wie ist sie weit über alle menschliche Dichtung erhaben, diese Vorstellung! Wer so zu dichten vermöchte, vermöchte auch Welten zu erschaffen, Geister ins Daseyn zu rufen, Leben und höchste Seligkeit zu bereiten, durch die Kraft allein seines Odems. Und so bedarf es nur der Idee, um zu wissen, daß man hier mehr als Idee, daß man Wirklichkeit und Wahrheit überschwänglich habe. Betrügen solche Zeichen der Wahrheit; betrügt uns in Absicht ihres Wesens, was sich als innigstes Gefühl von ihr uns aufdringt, so ist die Lüge über der Wahrheit, so ist sie mächtiger, erhabener, auch heiliger und besser — so ist die ganze Seele des Menschen nur Betrug. — Unsinnige Lästerung! Wem das Herz auf der rechten Stelle sitzt, der wird so nicht fabeln; er zaudert und zweifelt nicht; er liegt im Staube, jubelt und betet an.

Verdamme wer es mag eine solche Begeisterung und ihre Zuversicht; ich verdamme sie nicht, sondern ich ehre sie, was sich ihr auch zufällig anhänge von unschuldigem und nur ihren reinen Grund nicht verderbendem Irrthum oder Wahn.

Es ist aber nicht genug gethan mit diesem Zeugnisse, sondern wir sind eine bestimmtere Rechenschaft zu geben schuldig über den Grund, den wir vorhin, ohne uns näher zu erklären, blos einen Umstand nannten, warum wir den, wegen seiner mit einander

in Widerspruch stehenden Lehren, von uns in Untersuchung genommenen Mann, ungeachtet dieser Widersprüche, und folglich des ihm inwohnenden Irrthums oder Wahns, gleichwohl für nicht geringer halten wollen als uns selbst, die wir doch der Wahrheit allein Zeugniß geben, und nicht, wie er, daneben auch dem Irrthum. Wir müssen durchaus diesen Punkt ins Klare setzen, wenn wir nicht den Verdacht auf uns ziehen wollen, vielleicht in einem noch schlimmeren Widerspruche mit uns selbst zu stehen als der Bote, und sogar uns dieses Widerspruches heimlich bewußt zu seyn. Das beste Mittel zu diesem Ende wäre vielleicht, wenn wir den Boten zu einem Gegenangriff auf uns, worin er sich in seinem ganzen Vermögen zeigte, reizen könnten. Wir wollen es versuchen, indem wir ihn mit philosophischer Nüchternheit auf folgende Weise dreist, aber dabey doch auf das freundlichste, anreden.

„Es leuchtet uns ein, redlicher Mann! wie sich dir alles was vom Menschen Göttliches kann angeschaut werden, und mit diesem Anschauen ihn erwecken zur Tugend und einem göttlichen Leben, unter dem Bilde und mit dem Namen Christus darstellt. Das allein in ihm verehrend, was göttlich ist an sich, erhält sich deine Seele aufgerichtet, erniedrigest du nicht Vernunft und Sittlichkeit in dir durch Götzendienst. Was Christus außer dir, für sich gewe-

sen, ob deinem Begriffe in der Wirklichkeit entsprechend oder nicht entsprechend, ja ob nur in dieser je vorhanden, ist in Absicht der *wesentlichen* Wahrheit deiner Vorstellung, und der Eigenschaft der daraus entspringenden Gesinnungen gleichgültig. Was Er *in Dir* ist, darauf allein kömmt es an; und in dir ist er ein *wahrhaft göttliches Wesen*; Du ersiehest durch ihn die Gottheit, so weit du sie ersehen kannst, indem du dich zu den höchsten Ideen *mit* ihm empor schwingst, und, unschädlich irrend, wähnest, dich nur *an* ihm dazu empor zu schwingen.

Da uns dieses einleuchtet, so stoßen wir uns weiter nicht daran, wenn du das Wesentliche, die Idee, dem unwesentlichen, ihrer Einkleidung, zuweilen nachsetzest, die Sache aus ihrer Gestalt entspringen lässest, und in eine Art von *religiösem Materialismus* verfällst. Du glaubst darum im Grunde doch so gut wie wir, daß der Geist allein lebendig mache. Macht aber der Geist allein lebendig, so muß — das begreifst du ebenfalls — sein Wesen seyn, *das Leben in ihm selbst zu haben*. Und doch ist dieser Satz das Einzige, was uns von dir unterscheidet. Der wahren Religion, behaupten wir, kann so wenig irgend eine äußere Gestalt, als einzige und nothwendige Gestalt der Sache, zugeschrieben werden, daß es im Gegentheil zu ihrem Wesen gehört, keine solche Gestalt zu haben.

„Gott ist“ — sagt erhaben Timäus — was über-all das Bessere hervorbringt:“ Der Geist und die Gewalt des Guten. Wer von diesem Geiste getrieben wird, der ist auf dem Wege der Gottseligkeit, und es ist gleichgültig, welche Mittel der Einbildungskraft ihn auf demselben unterstützen, etwa zuerst ihn erweckten und leiteten, fortwährend ihm behülflich sind. Aeußerst wichtig aber ist in Absicht dieser Mittel, daß sie nie über ihren Stand der bloßen Dienstbarkeit erhoben werden, weil sie sonst die Oberherrschaft sofort sich anmaßen, den Geist unterdrücken und ihn austreiben. Es ist darum sehr merkwürdig und von allgemeiner Anwendung, was sich im achten und neunten Jahrhundert bey dem berühmten Streite über die Rechte der Bilder zutrug. Die tiefsinnigsten Gottesgelehrten strauchelten über der Frage: Ob nicht der Gottheit Christi und seiner leiblichen Gestalt die gleiche Ehrfurcht und Anbetung gebühre? Beides, dachten sie, wäre doch in der Person des Gottmenschen unzertrennlich vereinigt. Auf diese Weise siegte der Bilderdienst, wurde Orthodoxie, und man verordnete ein Jahresfest unter diesem Namen, zu seiner immerwährenden Bestätigung. Nun verlangen wir von dir nur dies Einzige, daß du uns den Bilderdienst erlassest, so wie wir ihn dir unbedenklich zulassen, unter der angeführten Bedingung, die du

wirklich erfüllst. — Hier unsere Hand; reiche dagegen uns die deine."

Der Bote — wider unsere Erwartung — antwortet nicht, verweigert aber, seine Hand in die unsrige zu legen. Während wir zu ihm redeten, war auf seinem Angesicht zu lesen, daß er uns zu folgen verschmähte.

Alles zu Erwägende mit Billigkeit erwogen, müssen wir es ihm verzeihen; denn wie hätte sich sein Herz nicht mit Unwillen wider die Zumuthung empören sollen, daß er den höchsten Gegenstand seiner Bewunderung und Liebe nur als einen von ihm selbst hervorgebrachten Gedanken zu achten habe. So hätte Christus im Grunde alles ja nur ihm, er demselben hingegen nichts zu verdanken. Dann freylich müßte es ihm allerdings auch gleichgültig seyn, ob der seiner Vorstellung entsprechende Gegenstand je in der Wirklichkeit vorhanden oder nicht vorhanden war; das Selbstseyn desselben, seine Wirklichkeit ginge ihn nichts an; denn jenseits seiner Vorstellung war er für ihn ja auf alle Fälle — Nichts. In der Idee allein, vernahm er, bestünde das Wahre; und er begriff, daß dieses Wahre, seiner Natur nach, überall nur eine Dichtung, ein alleinthätig aus ihm selbst hervorgebrachtes, nie ein wahrgenommenes, so genanntes wahrhaftes Wesen sey, oder in einem solchen seinen Grund haben könne. Da-

mit, hieß es, habe man den Geist, und jeder müsse diesen Geist sich selbst ganz und gar eingeben. So gut als Lüge sey alles andere. — Jene ihm so liebe Geschichte, z. B. wenn sie auch durchaus, bis zu dem kleinsten Umstande, wahre Geschichte wäre, hätte darum in sich nicht mehr Werth und eigene Wirksamkeit, als eine ähnliche durchaus grundlose, als ein ausgemachtes Mährchen.

Ich sage, unser Vortrag auf diese Weise von dem Boten aufgefaßt, konnte und kann ihm auf keine Weise zulassen, auch nur ein Wort darauf zu erwidern. Unmöglich konnte er und kann er, was ihm inniger gewiß als keine gegenwärtige Erfahrung wurde, weil an keiner ein solches Daseyn ihm erwachte; was sich ihm, nicht nur wie das eigene bloße Leben, das gemeine Selbstbewußtseyn, als wesentliche sich selbst verbürgende Wahrheit: sondern wahrhafter noch, durchdringender empfunden aufdrang, und einen weit über alles — so offenbar nur wesenloses — Wissen sich emporschwingenden Glauben in ihm hervorbrachte: Er kann dieses schlechterdings nicht, auch nur einen Augenblick, als ein mögliches Geschöpf aus dem klaren Nichts seiner ursprünglichen Einbildungskraft betrachten wollen. — Wahrlich, er wendet sich von uns, nur mit einer stummen Verbeugung und lächelnd. — Und wollten wir ihn aufhalten, so gäbe er uns — wohl nicht denselben — aber doch ei-

nen ähnlichen Bescheid mit jenem des Epictet: „Haltet mir zu gut, wie man Verliebten zu gut hält. Ich bin nicht bey mir selbst. Ich bin toll" *).

Leicht ist aus der Sache, welche wir zu schlichten wünschten, nicht zu kommen. Auf den Vorwurf von religiösem Materialismus, sich selbst verborgenem Bilder- oder Götzendienst, den wir dem Boten machen, giebt er uns den Vorwurf von religiösem Chimärismus, Phantasterey, Selbstgötterey, Nihilismus zurück; und beyde Vorwürfe haben so viel zu ihrer Rechtfertigung beyzubringen, daß im streng philosophischen Rechtsgange zwey gewandte Advocaten bis zur Vertilgung beyder Behauptungen das Für und Wider fortsetzen könnten, dergestalt, daß kein Recht zu finden mehr übrig bliebe. Zu einem solchen Prozesse wollen wir es nicht kommen lassen; wir wünschen uns zu vergleichen, und wagen zu diesem Ende gern alle mögliche Versuche.

Demnach, auf das früher Gesagte zurückweisend, setzen wir nur ausdrücklich noch hinzu, daß, so fest wir auch auf dem bestehen müssen, was wir dort

*) Συγγνωθί μοι, ὡς τοῖς ἐρῶσιν· οὐκ εἰμὶ ἐμαυτοῦ, μαίνομαι. Epicteti dissertat. Lib. I, cap. XXII.

behauptet haben, nämlich: daß das Sehen nicht aus den Dingen, die gesehen werden; das Empfinden nicht aus denen, die empfunden; das Vernehmen nicht aus denen, die vernommen; das Selbst nicht aus dem Andern hervorgehe: — doch für eben so wahr und gewiß daneben von uns erkannt und behauptet werde: Daß das Sehen für sich allein Nichts sehe; das Empfinden, auf dieselbe Weise, Nichts empfinde; das Vernehmen, Nichts vernehme; das Selbst endlich — nicht zu sich selbst komme. Wir müssen wirklich unser Daseyn erst vom Anderen erfahren.

Diesem zufolge: Da nämlich für uns ohne Aeußeres kein Inneres; ohne Du kein Ich, weder vorhanden, noch möglich ist: so sind wir des Andern wie unseres Selbstes gewiß, und lieben es, wie das Leben, welches mit demselben uns zu Theil wird. Also ist das Bestehen jeder endlichen Natur aus Seyn und Nichtseyn; aus Genuß und Bedürfniß; aus Liebe und Sehnsucht zusammengesetzt: jede ist beschaffen und verhält sich, wie es die Liebe und Sehnsucht mit sich bringen, die ihre besondere Natur ausmachen.

Eine doppelte Art sondert und vereinigt sich im Menschen: er kennt eine höhere und geringere Liebe; ein höheres und geringeres Daseyn. In der Erscheinung nimmt das Edlere, wie sein Entgegengesetztes, die mannigfaltigsten Gestalten an. Keine dieser man-

nigfaltigen Gestalten zeigt die Sache selbst: der Geist — nicht untrüglich — weissagt nur aus ihnen. Irret weissagend der edlere Geist, so entsteht dadurch in ihm kein schädlicher Betrug: was wir seine Täuschung nennen, sind höhere Gesichte des Wahren, des Schönen und Guten. Gewiß verdiente der Gegenstand, den Heloise so erhaben liebte, diese große Liebe ganz: er bildete ihre zarte Seele, verschönerte sie, gab ihr Flügel — Es war nicht Abälard!

Wer so zu irren nicht vermag, der vermag auch nicht höhere Wahrheiten in Besitz zu nehmen. Mit dem Verstande, in dem bloßen Wege Rechtens, werden diese nicht erworben: Die Vernunft muß sie erobern, indem sie über den Gesichtskreis des Verstandes weissagend sich empor schwingt. Ja sie dichtet — wenn du so das nur im Geiste sehen nennen willst — aber sie dichtet Wahrheit! — Der Gottheit ähnlich, von der sie ausgegangen — ihr nachdichtend — erfindet sie was ist. Gefühl des Geistes empfangend, wiederstrahlend, wird ihr Begeisterung. Begeistert erkennet sie sich ganz; findet und erfährt ihren Ursprung — wird in sich gewiß. Dergestalt ist ihr wesentliches Wissen Eingebung; Eingebung ihre Zuversicht. Unbegeistert versteht sie nicht und glaubt sie nicht ihre eignen Sprüche; wähnet lauter Wahn: deutet Wahrheit zum Traume; den Traum zur Wahrheit — warnet endlich selbst,

in sich verwirrt, den Verstand vor ihrem Truge, ihrer Thorheit.

Heil uns mit dem Geiste, der Vernunft lebendig macht, und weise, und in sich gewiß! Anbetung ihm — denn ohne ihn wäre keine Anbetung auf Erden: keine Schönheit, keine Liebe, kein Glaube, keine Tugend — kein Stern in diesen Nächten des Daseyns — in diesen Finsternissen eines von Tod umfangenen Lebens.

Näher jetzt zu unserem Schriftsteller, zu seinem Ideale, und zu seinem steifen Anhangen am Buchstaben dieses Ideales oder Geistes, seinem Körper, seiner Bekleidung!

Ein merkwürdiger Mann schrieb vor Jahren an den Recensenten folgendes: „Was Homer den alten Sophisten war, sind für mich die heiligen Bücher gewesen, aus deren Quelle ich, bis zum Mißbrauch vielleicht, mich überrauscht, ἐυκαιρως ἀκαιρως. Noch bis auf den heutigen Tag, wo ich stumpf, kalt und lau geworden bin, lese ich niemals ohne die innigste Rührung das XXXVIII. Kap. des Jeremias und seine Rettung aus der tiefen Grube vermittelst zerrissener und vertragener alter Lumpen. Mein Aberglaube an diese Reliquien ist im Grunde herzlicher Dank für die Dienste, welche sie mir gethan

und noch thun, trotz aller Kritik, die von der Bühne und nicht aus dem Loch der Grube raisonnirt" *).

Was sich mit so vielen Liebhabern der Homerischen Gesänge unter Alten und Neueren zutrug, ist allgemein bekannt. Sie lasen ihren Dichter so anhaltend; immer eifriger, gesammelter, entzückter; endlich mit einem dergestalt erweckten Geiste — daß sie nun in seinen Werken alles fanden. Homer wurde ihnen das Buch der Bücher; enthielt das Gesammte der Wahrheit und Weisheit; bestimmte, entschied in Absicht des Guten wie des Schönen, mit dem Ansehen einer positiven Offenbarung; es hieß von ihm, wie in jenem Spruche steht: Er ist es gar.

Wenn nun dieses sich entschuldigen, aus Homers Verdiensten und der menschlichen Natur, ohne Beschimpfung der letzteren, begreifen läßt: wie viel mehr wird eine ähnliche Ehrfurcht vor jenen heiligen Büchern an demjenigen — nicht blos zu entschuldigen, zu begreifen, sondern im höchsten Grade zu rechtfertigen seyn, den sie von seiner Kindheit an zu allem Guten bildeten; zu dessen Sittlichkeit sie sich verhalten, wie Sprache überhaupt sich zur Vernunft verhält; wie der Leib zur Seele — die sichtbare Welt zum Verstande?

---

*) Johann Georg Hamann.

Kann wohl irgend eine Erkenntniß, Tugend oder Schönheit gestaltlos zu uns kommen; sich uns ohne Offenbarendes offenbaren? — Und das Unmögliche gesetzt: wir empfiengen ihren Begriff. Würden wir ihn allein, abgesondert von aller Gestalt — diesen auschauungslosen, Nichts darstellenden Begriff, in uns aufstellen und bewahren können — würde er in uns etwas seyn, das uns lebendig machte und mit Lebendigen vereinigte?

Aber diese Betrachtungen liegen wohl nicht nahe genug. Ich frage, um näher zu treten und eindringlicher zu werden: Wer besaß je einen Freund, und mochte sagen, er liebe nur seinen Begriff, nicht den Mann mit Nahmen; der Mann mit Nahmen sey die Sache nicht; er schade ihr vielmehr durch seine Mängel? — Fände sich jemand dieser Art, so müßte er seinen Freund, je wahrhafter und uneigennütziger er ihn liebte, mit desto größerer Gleichgültigkeit ins Grab legen sehen. Er behielte ja den Begriff; könnte sogar an die Stelle des gestorbenen Freundes sich einen andern mit noch größeren Vollkommenheiten, und ohne irgend einen Mangel denken; dieser würde dazu unsterblich seyn!

Nicht so wir gewöhnlichen Menschen. Wir lieben in der Freundschaft den Mann mit Nahmen; ihn selbst ganz und gar so wie er ist, mit seinen Tugenden und Fehlern; und nicht, wegen ihrer, mit strenger

Ueberlegung gerade nur so viel und gerade nur so wenig. Eine Liebe nach Eigenschaften ist im Grunde überall nur eine buchstäbliche todte — keine herzliche, lebendige, eigentliche Liebe. Die eigentliche, wahre, ächte Liebe, in einer edlen Seele zur Vollkommenheit gediehen, gleicht jener unbedingten, nothwendigen und ewigen, womit wir uns selbst lieben und nicht von uns lassen können. Sie ist im Lebendigen ein zweytes höheres und besseres Leben: sie gibt dem Leben erst den Geist. Wer auf diese Weise: unbedingt, nothwendig, ewig — wie sich das Leben in sich liebt — außer sich zu lieben die himmlische Gabe hat: der liebt erhaben. Er hat, wie Platon sich ausdrückt, Unsterbliches gebohren aus göttlichem Samen: Er ist fähig geworden der reinsten Tugend; fähig überschwänglicher Hoffnung, Zuversicht und Wonne — Er ist Gottes fähig geworden.

Gewiß läßt sich wider den Weg persönlicher, individueller, positiver Liebe oder Freundschaft, die wir hier in Schutz nehmen, weil wir für Menschen, „die keine reine Persönlichkeiten, sondern nur wirkliche Personen; keine reine Vermögen, sondern nur wahrhafte Wesen sind," einen andern Rath nicht wissen, recht viel Gründliches erinnern; so viel Gründliches, in Wahrheit, als sich vom Geiste wider den Leib, von der Vernunft wider die Sprache, von

der Tugend und Freyheit wider die eigenthümlichen Staatsverfassungen erinnern läßt. Muß nicht, wird man sagen, bey eurer persönlichen Freundschaft durch die Person die Sache, durch das Bedingte das Unbedingte verunreiniget, ja wesentlich verdorben werden? Ist nicht eine solche Freundschaft mit blindem Glauben und Vertrauen nothwendig behaftet; erhebt sich nicht in ihr die Meinung trotzig über den Verstand; das partheyische Urtheil über das unbefangene gesunde; Ansehen über Vernunft, Liebe über Recht? — Gestand nicht Cajus Blossius vor dem römischen Senat, er würde das Kapitol angezündet haben, hätte Tiberius Gracchus, sein Freund, es ihm geheißen — zwar zuvor betheurend: Tiberius würde ihm dergleichen nie geheißen haben *)? — Wird also nicht jede unbedingte persönliche Freundschaft, so wie jeder unbedingte Patriotismus, die Gefahr, alle Verbrechen zu begehen, mit sich führen?

Dies alles könnte wahr seyn, und es bliebe darum nicht minder ausgemacht, daß doch nur eine solche positive, persönliche, folglich ausschließende, partheyische — wenn man will, blinde und abergläubige — mit einem Worte: unverständige Freundschaft oder Liebe, von je her, und wo nur unter Menschen von Liebe und Freundschaft die Rede war,

*) Cicero de amicit. c. XI.

für die ächte und allein wahre gehalten worden ist. Man hat auch zu keiner Zeit und an keinem Orte einen Menschen darum weniger geachtet, weil er, der Freundschaft ergeben — dieser eigentlichen — es darin, als wäre sie eine Tugend, zur Vollkommenheit zu bringen suchte. Selbst dann schätzte man ihn darum nicht geringer, wenn er auch in Absicht des Gegenstandes sich unbegreiflich täuschte. Einmüthig übersehen wir einen solchen Irrthum, weil wir wissen, die Liebe hebt ihn auf. In ihr, der Liebe selbst, ist lauter Wahrheit: sie siehet nur was gut und schön ist; so wie Gutes und Schönes, wie wesentliche Wahrheit nur mit ihr und durch sie — gesehen werden. Wahrheit ohne Wesen ist Unding. Irrthum ohne Wesen auch: er muß sich, um eigentlicher Irrthum zu seyn, auf das Wesen — nämlich auf das, was den Inhalt der Wahrheit ausmacht — vertilgend beziehen. Nun ist es aber nicht einmal durch Wahnsinn möglich, daß ein unwürdiger, dafür erkannter, als solcher angeschauter Gegenstand, geliebt werde. Alt ist der Spruch, wiederholt in allen Sprachen, bestätigt durch die Erfahrung aller Zeiten: „Zwischen Bösen ist nur Rotte und Verschwörung möglich; Freundschaft und Liebe nur zwischen Guten." — Die Elemente der Liebe sind reines Wohlgefallen, Achtung, Bewunderung: sie ist die Wahrnehmung selbst des Guten und Schönen, mit ihr geht es

in den Menschen ein, theilet sich ihm mit, macht ihn selbst gut und schön. Da also überall, wo eigentliche Liebe entsteht, nothwendig Gutes und Schönes angeschaut wird und Wahrheit in die Seele kömmt; da in dieser Anschauung — in ihr allein — die Liebe wohnt: so kann sie durch das, was der Gegenstand, der sie vielleicht nur zufällig erweckte, unabhängig von ihrer Vorstellung für sich selbst seyn mag, so wenig an innerer Tugend etwas gewinnen als verlieren. Die wahre schöne Liebe ist ganz in dem Menschen, von welchem sie Besitz genommen; der Irrthum in Absicht des Gegenstandes ist ganz außer ihm und läßt seine Seele unbefleckt. Nicht der Götze macht den Götzendiener; nicht der wahre Gott den wahren Anbeter: denn des wahren Gottes Gegenwart ist nur Eine Allgemeine.

„Ob und was Gott sey," sagt unser seltsamer Bote, „sollte (wie er auf der Akademie, — wo er nicht studirt habe, aber doch gewesen sey — von einem Magister gehört hätte) allein die Philosophie lehren, und ohne sie könnte man keinen Gedanken von Gott haben u. s. w." — „Dies nun," fährt er fort — „sagte der Magister aber nur so. Mir kann kein Mensch mit Grund der Wahrheit nachsagen, daß ich ein Philosoph sey; aber ich gehe niemals durch den Wald, daß mir nicht einfiele, wer doch die Bäume wohl wachsen mache, und dann ahndet

mich so von ferne und leise etwas von einem Unsichtbaren, und ich wollte wetten, daß ich dann an Gott denke, so ehrerbietig und freudig schauert mich dabey.“ (Th. I. S. 20.)

Ein andermal erzählt er von einem Europäer, „der war in Amerika, und wollte den berühmten Wasserfall eines gewissen Stroms sehen. Zu dem Ende handelte er mit einem Wilden, daß er ihn hinführte.“

„Als die beyden ihren Weg vollendet hatten, und an den Wasserfall hinkamen — machte der Europäer große Augen und untersuchte; und der Wilde legte sich, so lang er war, auf sein Angesicht nieder, und blieb so eine Zeitlang liegen. Ihn fragte sein Reisegefährte: Wozu und für wen er das thue? Und der Wilde gab zur Antwort: Für den großen Geist.“ (Th. IV. S. 135.)

Unsere Meinung hiebey ist: der Bote im Walde habe wirklich an Gott gedacht; und der Wilde, der vor dem Wasserfall auf sein Angesicht niederfiel, den wahren Gott vor Augen und im Herzen gehabt. Sogar vor einem plumpen Heiligenbilde, meinen wir, könne ein Andächtiger, wenn nur das Herz in seiner Brust sich recht erhebe, von den erhabensten Empfindungen und Gedanken, von wesentlicher Wahrheit ganz durchdrungen werden und selbst geheiligt davon gehen. Es ist allerdings ein ekelhafter Anblick,

das Knieen vor einem solchen Bilde, wenn man nicht weiß, was in dem Knieenden vorgeht, oder davon abstrahirt, und nur auf das Bild achtet. Ich stelle aber einen Philosophen daneben mit seinem bloßen reinen Begriff von Gott. Dieser wettet nicht auf seinen Begriff, denn er weiß, dieser Begriff ist überschwänglich, und auf einen solchen Begriff, daß ihm ein Gegenstand entspreche, läßt sich philosophischer Weise nicht wetten. Also fällt er auch nicht vor diesem zweydeutigen Gegenstande, den er nur seyn läßt aus Ursachen, ohne ihm das Daseyn wirklich und in vollem Ernste einzuräumen — er fällt nicht vor diesem seinen eigenen ungewissen Gedanken nieder auf sein Angesicht. — Es wäre zu lächerlich. So beugt er auch nicht gefühlvoll vor ihm die Knie: die Empfindung und die Stellung verletzten seine Würde. Er bleibt bey kaltem Blute, wohlwissend, womit er es zu thun hat. Hoch aufgerichtet stellt er seinem Gotte sich gegen über, um vor seinem Angesichte, mit vollkommener Gegenwart des Geistes — nur sich selbst zu achten.

Und dieser Anblick: wie wollen wir es nennen, was er uns empfinden läßt? — Ist nicht beydes, der Götze und der Mensch, widerstehender in diesem Beter als in jenem? und beydes ist hier ganz inwendig.

„Vetter!" schreibt der Bote seinem Andres — „wenn dir ein Mensch vorkommt, der sich so viel dünkt, und so groß und breit da steht: wende dich

um und habe Mitleiden mit ihm. Wir sind nicht groß, und unser Glück ist, daß wir an etwas größeres und besseres glauben können . . . . Die nicht so denken, und sich mehr glauben, als sie sind, die lügen in ihren eigenen Beutel, und davon wird er nicht voll." (Th. IV. S. 215.)

Noch einmal sagt er: „Mich dünkt, wer etwas rechtes weiß, der muß . . . Säh' ich nur einmal einen, ich wollt' ihn wohl kennen. Mahlen wollt' ich ihn auch wohl: mit dem hellen, heitern, ruhigen Auge; mit dem stillen, großen Bewußtseyn . . . Breit muß sich ein solcher nicht machen können; am allerwenigsten aber andere verachten und fegen. O! Eigendünkel und Stolz ist eine feindselige Leidenschaft; Gras und Blumen können in der Nachbarschaft nicht gedeyen!" (Th. I. S. 21.)

Der etwas rechtes weiß, möchte wohl überall unter Menschen nicht zu finden seyn. Wir wissen, was kaum des Wissens werth ist; erkennen vollständig und mit genügender Einsicht nur solche Wahrheiten und Wesen, die, gleich den mathematischen, im Bilde wesentlicher und wahrer, als in der Sache — ja der Strenge nach, allein im Bilde wahr — durchaus nur Verhältnisse und Formen der Verhältnisse zum Inhalt haben. Mit diesen Erkenntnissen

wuchern wir und erwerben Mittel, unschätzbare, um unserer Unwissenheit unendliche neue Gestalten zu geben — sie zu verändern, zu erweitern, zu organisiren, und zur angenehmsten Gefährtin des Lebens zu machen. So achten wir nicht darauf, daß wir im Grunde nur ein Spiel treiben mit leeren Zahlen; neue Sätze ausrechnen, immer nur zum Weiterrechnen, ohne einem wahrhaften Facit, einer Zahlenbedeutung, dem eigentlichen Wahren, auch nur um ein Haar breit näher zu kommen. Dieses Spiel mit unserer Unwissenheit ist unter allen Spielen gewiß das edelste; aber dennoch, beym Lichte besehen, nur ein Spiel, womit die Zeit vertrieben, nicht wahrhaft erfüllt, nicht, um eigentliches, wesenhaftes Daseyn zu gewinnen, angehalten wird. Die Gesetze seines mannigfaltigen Gebrauches, eingetheilt und in Systeme gebracht, machen unsere Wissenschaften aus. Wir vermögen nichts mit ihnen wider unsere radicale Unwissenheit; aber sie zerstreuen uns darüber aus dem Grunde; denn jene Erkenntnisse, welche die Wissenschaft, im eigentlichen Verstande, gewährt, sind in ihrer Art vollkommen; wir besitzen sie im eigentlichsten Verstande, haben sie ganz in unserer Gewalt, zur Mittheilung wie zum eigenen Gebrauch, und wenden sie, wo sie anwendbar sind, jedesmal mit der größten Zuverlässigkeit an: durch sie werden

wir je mehr und mehr Meister, nicht nur in unserm Spiele, sondern des Spieles selbst.

Ganz anders verhält es sich mit jenen von uns nur angestrebten — nach dem Ausdrucke Kants: „Von der Vernunft blos geahndeten und sehnlich gewünschten — Erkenntnissen," die nicht, was die Zeit vertreibt, sondern was sie anhält und auflöst: ihre Absicht, ihre Erfüllung und Auslegung — den Zweck der Natur und das letzte Ziel des Menschen — Gottes Sinn und der Wahrheit Wesen zum Gegenstande haben. Von diesen besitzen wir jedesmal nur so viel, haben wir zur wirklichen Anwendung jedesmal nur so viel in unserer Gewalt, als der Geist eines Jeden lebendig in ihm zu erzeugen vermag. Sie können nicht abgesondert werden von der gegenwärtigen Geisteskraft, können nicht äußerlich gemacht, nicht äußerlich befestigt werden, weder für uns selbst noch für Andere: alle Mittel zu diesem Ende gleichen dem Knoten im Schnupftuche. — Man sieht ihn; er erinnert auch: aber das, woran er erinnern sollte, weiß er nicht zu sagen. Lebendig müssen sie ergriffen; lebendig müssen sie fortdauernd erhalten werden. Dieses zu vermögen ist die edelste und höchste Kraft der Seele. — Eine Kraft, die in keinem Salomonischen Ringe alter oder neuer Philosophie, den man nur erwerben und anstecken dürfte; in keinem Talisman ir-

gend einer besondern, sogenannten, Religion, den man nur aufzulegen und die dabey verordneten Gebräuche nachzumachen hätte, eingeschlossen ist; sie muß vom Menschen in und aus ihm selbst hervorgerufen werden. — „Alle Ceremonien," sagt Friedrich Richter, „pflegen, wie die Hunde, durchs Alter toll zu werden." — Was sind aber unsere aus der Wahrheit das Leben weg buchstabirenden Systeme von Geistes-Erkenntnissen — philosophische und religiöse — anders, als Niederschlag und Todtenkopf der Vernunft — als, höchstens, Formalitäten und Ceremonien ihrer Erscheinung, die, ohne den Geist der Einsetzung gesetzlich nachgeahmt, einen neuen Geist empfangen und von sich ausgehen lassen, welcher — oft toller macht, als kein Hund es werden kann.

Erwögen wir dieses genug, wir würden nicht über zufällige Verschiedenheiten der Vorstellungsart; der Einkleidung; des bildlichen, symbolischen, oder abstracten Vortrags, uns in dem Grade ereifern wie es geschieht; würden nicht Einer Gestalt der Meinung vor der Andern einen solchen Vorzug einräumen, als wohnte in dieser ausschließlich Vernunft und Wahrheit, in jener lauter Unvernunft und Lüge. Man sollte denken, wir Philosophen wenigstens könnten einen solchen Fehler nicht begehen, da wir wohl wissen, folglich auch jederzeit uns erinnern werden, daß Ver-

nunft und Wahrheit nicht an der Meinung, sondern die Meinung an Vernunft und Wahrheit zu prüfen ist. Eben darin beweiset die Vernunft ja ihre Kraft, daß sie über jede particuläre Ansicht frey mit ihrem Urtheile sich erhebt, und eine Einsicht zu Wege bringt, welche die einer eingeschränkten Individualität anklebende Täuschung hinter sich wirft oder vertilgt. Leider ist diese Prärogative der Untrüglichkeit, der Unabhängigkeit von den Vorurtheilen sinnlicher Einbildung, in der Ausübung durch so viele Clauseln eingeschränkt, daß der Philosoph, der, um nie anders als untrüglich zu urtheilen, sich gewissenhaft in diesen Schranken hielte, zwar — fast über alles, über alles aber auch nur wenig und nicht lange mitsprechen könnte *). Hält

---

*) Im Philebos des Platon (T. II. p. 62. Ed. Bip. p. 312.) wird von den zwey verschiedenen Erkenntnissen gesprochen, „deren eine auf das Werdende und Vergehende sieht, die andere auf das weder Werdende noch Vergehende, sondern einerley und auf gleiche Weise immer Seyende;“ und es wird ohne Widerrede entschieden, daß die letzte, wenn man auf das Wahre sehen wolle, für wahrer gehalten werden müsse, als die Erste.

Hierauf fragt Sokrates: ob nun aber einer wohl Erkenntniß genug haben werde, der, „wenn er von der göttlichen Kugel und dem Kreise selbst den Begriff habe, diese menschliche Kugel hier aber und diese Kreise nicht kenne, und sich nun in der Baukunst doch der andern Richtmaße und Kreise bedienen solle?“ (

er sich in diesen Schranken nicht, so begegnet ihm, was wir täglich sehen; er wird seine trügliche Ueberzeugung jedesmal für die Eingebung eines untrüglichen Wesens halten, und von denen, die ihm widersprechen, nicht anders denken können, als sie wider-

---

Protagoras. „Da käme ja, o Sokrates, ein lächerlicher Zustand heraus, wenn wir nur die göttlichen Erkenntnisse allein inne hätten.“

Sokrates. „Wie meinst du? Sollen wir etwa des falschen (unvollkommenen) Richtmaßes und Kreises unsichere und unreine Kunst insgemein mit hineinwerfen und beymischen?“

Protagoras. „Nothwendig doch, wenn einer von uns auch nur jedesmal den Weg nach Hause finden will.“

Sokrates. „Etwa auch die Tonkunst, von der wir nur vor kurzem noch sagten, daß sie voll Nachahmung sey, und treffe auf Gerathewohl und der Reinheit ermangele?“

Protagoras. „Nothwendig scheint mir das, wenn unser Leben auch nur irgend wie ein Leben seyn soll.

Sokrates. „Willst du also, daß ich wie ein Thürsteher, der von anströmender Menge gedrängt und überwältigt wird, gleichfalls bezwungen, die Thüren öffnen und alle Erkenntnisse einströmen lassen soll, so daß auch die dürftigere sich unter die reinere mische?“

Protagoras. „Ich wenigstens weiß nicht, o Sokrates, was für Schaden einer davon haben könnte, wenn er auch die übrigen alle bekäme, (NB.!) sofern er nur die ersten Erkenntnisse hat.“

(Platons Werke von Schleiermacher. Th. II. Bd. 3. S. 232. 233.)

sprächen in seiner Person der Vernunft in Person, folglich — der Wahrheit selbst. Die Ausnahme: wenn man selbst weiß, daß man nur eine Meinung hat, und seine Ueberzeugung auch für mehr nicht, für keine Gewißheit ausgiebt, versteht sich von selbst. Wo diese Ausnahme nicht Statt findet, geschieht nothwendig die angezeigte Verwechselung der trüglichen mit der untrüglichen Vernunft. In diesem Zustande, wenn wir uns auf die Vernunft berufen, so verstehen wir darunter ein gewisses Etwas, das von Rechts wegen allen Menschen unsere Ueberzeugungen einflößen sollte, auch unfehlbar sie ihnen einflößen würde, wenn sie nur genug Vernunft hätten, oder was sie davon besitzen, gehörig brauchen wollten. Nach Beschaffenheit der Sache nehmen wir uns denn auch der angefochtenen, gekränkten, verfolgten, in der Gefahr der Unterdrückung schwebenden Vernunft und Wahrheit mit mehr oder minderem Eifer, Unwillen und Entrüstung an. Und da Vernunft und Wahrheit den Philosophen unstreitig am mehresten und nächsten angehen, angesehen er „im Ideale der Gesetzgeber selbst der Vernunft, folglich der Wahrheit ist *):“ so muß er natürlich die ihnen widerfahrenden Beleidigungen lebhafter empfinden, und im Eifer sie zu schützen, sie zu verthei-

*) Kants Kritik der reinen Vernunft, S. 867.

digen, sie allgemein und alleinherrschend zu machen, es allen andern Menschen-Classen zuvor thun. Auch giebt es schwerlich eine Entrüstung — kaum möchten wir die verwandte theologische ausnehmen — die einen recht rein philosophischen Grimm überträfe *).

Schreiber dieses, der kein bloßer Selbstdenker, sondern ein Philosoph dergestalt von Profession ist, daß er im Grunde nie eine andere weder recht getrieben noch verstanden hat — gegenwärtig schon etwas bey Jahren — mag sich auf seine Profession

---

*) „Die Sinne irren nicht, auch irrt die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft nicht, sondern nur die wiederbeobachtende willkührliche Reflexion, indem sie fälschlich voraussetzt, was sich ihr nicht als im Gegenstande wahrgenommen darstellte, sey auch im Gegenstande nicht vorhanden.

„Also weder die Anschauung, welche der Demonstration, noch die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft, welche der Deduction zum Grunde liegt, kann irrig seyn; irrig sind nur mittelbare Urtheile des Verstandes."

„In dem Felde der unmittelbaren Erkenntniß unserer Vernunft bestehen verschiedene Arten der Ueberzeugungen mit gleicher Gültigkeit neben einander, als Wissen, Glaube und Ahndung. Der ganze Streit um Wahrheit und Gültigkeit der Erkenntniß tastet das innere Wesen der Vernunft gar nicht an; in dieser ist lauter Wahrheit unter einer oder der andern Form, des Endlichen oder Ewigen, des immer Beharrenden in der Natur, oder des immer Wechselnden der Schönheit."

(Fries neue Kritik der Vernunft. Bd. I. S. 339.)

gern so viel einbilden und zu gut thun wie möglich; indessen ist es mit ihm durch ob'ge Betrachtungen, die er anzustellen und in sich auszuarbeiten die ausgesuchtesten Gelegenheiten gehabt, doch schon seit geraumer Zeit dahin gekommen, daß er sich mehr — und gern mehr weiß mit einer gewissen billigen Denkungsart, welcher die Ueberzeugung zum Grunde liegt: daß wir Alle, ohne Ausnahme, nothwendig auf dieselbe Weise, wenn gleich zufällig, nicht in demselben Maße, der unwiderstehlichen Gewalt trüglicher Meinungen unterworfen sind; daß wir, wenn wir dieser Herrschaft entzogen werden sollten, vorher aufhören müßten Menschen zu seyn. — Nicht, um mehr als Menschen, sondern, um gar nichts zu werden *).

Mit Gewalt reißt sich der Verfasser von diesem seinem Lieblingsthema los, um eine zweyte Aussage mit der ersten zu verknüpfen; diese nämlich: daß er, seiner billigen Denkungsart ungeachtet, doch keineswegs tolerant ist, und durchaus nicht dafür will angesehen seyn.

Nach seinem Urtheil ist es eitel Prahlerey und Heucheley mit Unverstand, wenn Jemand versichert, in Absicht aller Meinungen, diejenigen, welche intolerant machten, allein ausgenommen, to-

*) s. die oben angeführte Stelle aus Platons Philebos.

lerant zu seyn. Denn ein solcher sagt damit entweder: Er sey vollkommen gleichgültig gegen alle Wahrheit, und finde nur die Meinung von dem hohen Werthe derselben, und dem Vorzuge einer Ueberzeugung vor der andern unerträglich; oder er redet Unsinn. Was nicht widersteht, besteht auch nicht; jedes Widerstehen aber ist zugleich ein Angreifen. Was widerstehend besteht, schließet aus. Ausschließend ist jedes Leben, jedes individuelle Daseyn, jedes Eigenthum; und für alles dieses darf und soll man wider den Angreifenden feindlich streiten, weil es seiner Natur nach nur ausschließend und kriegerisch besessen werden kann. Mit Recht aber behaupten wir eifriger und nachdrücklicher als Gut und Blut eine innere Ueberzeugung, die wir nicht aufgeben können, ohne unsere Vernunft, unser persönliches Daseyn mit aufzugeben; denn wir alle nennen Vernunft, was uns in uns selbst gewiß macht; was mit höchster Gewalt in uns bejaht und verneint: Ohne Gewißheit, keine Vernunft; ohne Vernunft, keine Gewißheit. Wer, dies erkennend, jedem seiner Mitmenschen, wie sich selbst — die Befugniß der Intoleranz zugesteht — der allein ist wahrhaft tolerant; und auf eine andere Weise soll es niemand seyn; denn eine wirkliche Gleichgültigkeit in Absicht aller Meinungen, da sie nur aus einem durchgängigen Unglauben entspringen kann, ist die schreck-

lichste Entartung menschlicher Natur. In voller fester Zuversicht allein gedeihen edle Bestrebungen, erheben sich Herz und Geist. Wer jene überall verlor, dem kann nichts mehr wichtig und ehrwürdig scheinen: seine Seele hat die edle Härtung, die Kräftigung des Ernstes verloren. Ein nichtiges Gespenst. — Mir schaudert . . . . Siehe! Es geht umher und lacht — und lacht!

Wie ist aber, dürfte man fragen, feste Zuversicht mit jener billigen Denkungsart zu vereinigen, die sich auf die Ueberzeugung gründen soll, daß es keine in der Anwendung unfehlbare Regel der Erkenntniß des Wahren gebe? Feste Zuversicht mit der Ueberzeugung: der irrigste Satz könne uns eben so gewiß scheinen als der wahreste? Mit der deutlichen Einsicht: daß, wenn in unserem Verstande, zwischen einem ungereimten Satze, und einem, den wir mit Gewißheit erkennen, nur eine uns unauflösliche Verknüpfung entstehe — wir alsdenn durch die Vernunft selbst gezwungen werden: entweder den gewissen Satz als unwahr aufzugeben, oder, um seinetwillen, den ungereimten Satz nicht mehr für ungereimt zu halten, das Unmögliche denkbar zu finden. Eine Einsicht, welche nur zu gut entschuldigt, und zu leicht begreiflich macht, was schon zu Marcus

Tullius Zeiten Erfahrung war: Es sey nichts so Ungereimtes zu ersinnen, was nicht die aufrichtige Lehre eines Philosophen werden könne *).

Allerdings würde diese Vereinigung unmöglich seyn, wenn es keine ursprüngliche, einfache, unmittelbar gewisse, durchaus positive Wahrheiten gäbe, die sich ohne aus anderen Erkenntnissen hergenommene Beweise, ohne Zeugnisse irgend einer Art im Gemüthe als die höchsten geltend machten. Auf diese allein gründet sich jene Herz und Geist veredelnde Zuversicht, die, was sie ist, nicht seyn könnte, wenn ihr Licht nur Wiederschein, ihre Kraft nur geborgt wäre.

Eine solche unmittelbare, positive Wahrheit entdeckt sich uns in und mit dem Gefühl eines über alles sinnliche, wandelbare, zufällige Interesse sich erhebenden Triebes, welcher sich als der Grundtrieb der menschlichen Natur unwiderstehlich ankündigt.

Was dieser Trieb als Gegenstände des Erkenntnisses oder des Wollens anstrebt, haben die Menschen, von jeher, überhaupt: Göttliche Dinge; und seine ersten sich darstellenden Wirkungen — tugendhafte Empfindungen, Neigungen, Gesinnungen und Handlungen genannt. Darum heißt jenes Gefühl auch — bald sittliches — bald Wahrheitsgefühl. In ihm offenbaren sich ohne Anschauung,

*) De Divinat. Lib. II. cap. 58.

ohne Begriff, unergründlich und unaussprechlich, das in sich Wahre, Gute und Schöne.

Wie das Schöne in dem reinen Gefühl der von ihm eingeflößten Bewunderung und Liebe ohne Merkmale erkannt wird: das Schöne unmittelbar nur an seiner Schönheit; so — in dem reinen Gefühl der Achtung, der Hochachtung und Ehrfurcht das Gute unmittelbar nur am Guten. Beyde aber: das Gute und Schöne, setzen zum voraus das Wahre, auf welches alle Vernunft gegründet ist. Das Vermögen der Voraussetzung des Wahren, und mit und in ihm des Guten und Schönen, heißet Vernunft.

So ist für den Menschen die Wahrheit über alle Wahrheit ein Wissen in seinem innersten Bewußtseyn: daß er über das seinem Wesen beygemischte Thierische sich mit dem Geiste zu erheben die Bestimmung und die Kraft hat.

Er erhebt sich über das Thierische durch Weisheit, Güte, Willenskraft. Aus diesen Haupt- und Grundtugenden gehen die andern insgesammt: Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Standhaftigkeit, Selbstbeherrschung, Treue, Wahrhaftigkeit, Wohlthätigkeit, Großmuth — jede edle und liebreiche Gesinnung — gleich Zweigen aus den Hauptästen, hervor.

Diese Eigenschaften, deren Vereinigung den tugendhaften Charakter ausmacht, sind um ihrer selbst willen, nicht als Mittel zu anderen Zwecken, aus

welchen ihre Vorschrift erst genommen, ihr Bedürfniß hergeleitet werden müßte, wünschenswürdig. Sie gehen überhaupt aus keinem Bedürfnisse, sondern aus einem Ursprunge hervor, eben so unabhängig von dem Begriffe der Pflicht, als von der Begierde nach Glückseligkeit. Unabhängig von dem Begriffe der Pflicht, weil dieser entweder das Gefühl des unbedingt Achtungswürdigen zum Grunde legt; oder gar nicht ins Gebiet des eigentlich Sittlichen gehört.

Unabhängig von der Begierde nach Glückseligkeit, weil — wie zuerst Platon bemerkt und nach ihm Cicero wiederholt hat — die Götter nicht darum gut genannt werden, weil sie selig sind; sondern selig darum, weil sie gut sind. Es ist noch viel ungereimter die Tugend als die Glückseligkeit blos als nützlich schätzen zu wollen. Sie kann ihren Werth von keinem andern Gut, auf welches sie als Mittel zu einem Zweck sich bezöge; von keiner Absicht außer ihr; von keinem, selbst göttlichen, Lohne hernehmen. Denn warum sollte Gott die Tugend belohnen, wenn sie nicht an sich gut und wünschenswürdig, an sich wohlgefällig wäre? — So müßte Er selbst auch nur darum Wohlgefallen an ihr haben, weil er sie belohnte! Wir hinwieder Ihn nur darum anbetungswürdig finden,

weil er mit willkührlichen Geboten Lohn und Strafe verbinden, und auf diese Weise Gutes und Böses einsetzen, aus Nichts erschaffen könnte.

Epictet meinte anders. Die wohlthätigste Wirkung der Tugend, sagt er, ist die Mittheilung ihrer selbst: Du kannst dich um deinen Nebenmenschen durch keine Wohlthat so verdient machen, als wenn du seine Seele zur Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Standhaftigkeit und Güte erhebst.

Man sollte aber, wenn man von der Tugend spricht, aus diesem Grunde nicht sich des Ausdrukkes bedienen, daß sie das höchste Gut sey; denn dieser Ausdruck scheint eine vorhergegangene Vergleichung, die hier nicht Statt findet, anzudeuten. Eine Vergleichung ist nur zwischen verschiedenen Dingen, und dann nur vermöge eines Dritten, worin sie gleich sind, möglich. Nun sind entweder Tugend und jener Inbegriff der Güter, den wir mit dem Worte Glückseligkeit zu bezeichnen gewohnt sind, Einerley — welches der Fall ist, wenn sich Jene zu Dieser wie Grund und Folge in einem Begriffe verhält; oder sie sind einander entgegengesetzt. Entgegengesetzt sind sie offenbar, wenn unter Glückseligkeit jenes Ideal der Einbildungskraft verstanden werden soll, welches die Befriedigung aller Neigungen, und die Erreichung aller Zwecke, welche die Sinnlichkeit aufgiebt, in sich faßt: denn die Bestimmung der Tugend

ist nicht, den Neigungen, Begierden und Leidenschaften, überhaupt der Sinnlichkeit, zu dienen, sondern sie zu beherrschen und sich dienstbar zu machen. Wäre die Bestimmung der Tugend blos, dem Menschen, indem sie seine Begierden mäßigte und ihn auf alle Weise zur harmonischen Erweckung und Stillung derselben geschickt machte, den höchsten Grad des Wohllebens und der Behaglichkeit im Genusse zu verschaffen — sey es für alle Ewigkeiten! — so könnten wir sie doch unmöglich darum heilig und erhaben nennen.

Die Glückseligkeit, wie sie hier von uns bestimmt worden, hat demnach mit dem tugendhaften Charakter nur dies Einzige gemein, daß beyde der Inbegriff oder die Vollkommenheit von etwas an sich Wünschenswürdigem sind, und also beyde um ihrer selbst willen begehrt werden: Eine Eigenschaft, die, wie das bloße Daseyn, kein Minder oder Mehr, folglich keine Bestimmung des Unterschiedes zuläßt *).

*) Es ist eine Bemerkung von Wichtigkeit, daß jeder unmittelbare Gegenstand eines natürlichen Triebes, gleich dem Leben — das bey den unvernünftigen wie bey den vernünftigen Wesen die Prärogative, sich als Selbstzweck zu setzen, oder für sich zu seyn, mit sich führt — um sein selbst willen, und nicht wegen seiner Wirkungen (Mai-

An dieser Eigenschaft oder diesem Merkmal also: an und für sich selbst wünschenswürdig zu seyn, kann die Tugend eben so wenig erkannt, als verglichen werden. Ein anderes Drittes aber, worin sie und die ihr entgegengesetzte Glückseligkeit einander gleich wären, so daß man sich dessen, um

---

dürfte also sagen: uneigennützig — kategorisch?) begehrt wird. Die Vorstellung der Lust kann der Begierde, dem Verlangen, ursprünglich nicht vorher gehen und den Trieb begründen, weil aus dem Verhältnisse des Gegenstandes zum Triebe die Lust allein entspringt; folglich eben so wenig die Begierde hervorbringen kann — als der Lohn die Tugend. Die Gemüthsbewegung, welche der Trieb verursacht und die von uns Begierde genannt wird, ist eine Bewegung blos zum Ankommen, zum Erreichen der Vereinigung mit dem Gegenstande. Die Anwendung hievon ist allgemein. Wir begehren oder wollen einen Gegenstand nicht ursprünglich darum, weil er angenehm oder gut ist; sondern wir nennen ihn angenehm oder gut, weil wir ihn begehren oder wollen, und wir begehren oder wollen ihn, weil es unsere sinnliche oder übersinnliche Natur so mit sich bringt. Es giebt also keinen Erkenntnißgrund des Wünschenswürdigen und Guten außer dem Begehrungsvermögen — dem ursprünglichen Begehren und Wollen selbst. Wie wir begehren, wollen und lieben, so erkennen und benennen wir in unserem Innersten die Gegenstände als angenehm, als gut und schön. L'intelligence du bien est dans le coeur, sagt eben so tiefsinnig als erhaben, Pascal. —

ihren verhältnißmäßigen Werth zu bestimmen, sie gegen einander zu messen, oder abzuwägen bedienen könnte, giebt es nicht. Der höchste unvergleichbare Werth der Tugend kann also nur freywillig anerkannt werden — das heißt: ich finde in meinem Bewußtseyn, daß ich entweder vor Allem Tugend, oder vor Allem Glückseligkeit — blos das angenehme Daseyn — will.

Will ich vor Allem Glückseligkeit, so bestimmt mein Begriff von ihr was gut und achtungswürdig ist, und das ärgste Verbrechen kann mir zur Pflicht werden; denn Tugend ist dann allein, was mich zu einem dauerhaften, wo möglich ununterbrochenen Wohlleben tüchtig, geschickt und kräftig macht: es giebt keine andre.

Will ich hingegen nicht unbedingt Glückseligkeit; erkenne ich ihr den höchsten Werth nicht zu; will ich vor Allem, das heißt, unbedingt — Tugend: so bin ich mir mit diesem Willen auch eines höheren Triebes, als seiner Quelle; durch diesen Trieb eines höheren Gegenstandes bewußt, vor welchem jenes andere, Glückseligkeit genannte, Ideal der Einbildungskraft wie ein Schattenbild verschwindet. Ich fühle diesen Trieb als meine wesentliche, wahrhafte und höchste Kraft, und schreibe mir in diesem Gefühle nothwendig das Vermögen zu, alle meine sinnlichen Begierden, Neigungen und Leidenschaften den

Foderungen der Tugend gemäß, zu bestimmen. Dieses Vermögen ist von jeher die moralische Freyheit genannt worden, und besteht so wenig in einer unseligen Fähigkeit, widersprechende Dinge, das Böse wie das Gute zu wollen, daß wir blos insofern diese unselige Fähigkeit uns beywohnt — nicht frey sind. Freyheit können wir uns nur insofern zuschreiben, als wir uns einer jedem Widerstande gewachsenen Kraft in uns zum Guten bewußt sind. Warum diese Kraft, die der Geist selbst des Menschen — das Vermögen in ihm ist, wodurch er sein Leben in sich selbst hat — dennoch nicht jeden Widerstand überwindet; also uns nicht wirklich frey seyn, sondern nur nach Freyheit, annähernd, streben läßt, ist ein undurchdringliches Geheimniß. Es ist das Geheimniß der Schöpfung; der Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen; des Daseyns einzelner persönlicher Wesen. Darum herrscht es auch durch die ganze Natur, die überall, wie in unserer Brust, einen Gott zugleich ankündigt und verbirgt — Ihn dergestalt verbirgt, daß man, nach dem Ausdruck eines begeisterten Schriftstellers, „ein Thier werden, und den in der Sichtbarkeit dem Nichts gleich gewordenen Gott aus Gewissen läugnen möchte; die ihn aber auch wieder, Alles in Allem erfüllend, so durchdringend ankündigt, daß man sich

vor seiner innigsten Zuthätigkeit nicht zu retten weiß *).

Nur das höchste Wesen im Menschen, zeugt von einem Allerhöchsten außer ihm; der Geist in ihm allein von einem Gott. Darum sinkt oder erhebt sein Glaube sich, wie sein Geist sinkt oder sich erhebt. Nothwendig, wie wir im innersten Bewußtseyn uns selbst finden und fühlen, so bedingen wir unseren Ursprung, so stellen wir ihn uns selbst und Anderen dar; erkennen uns als ausgegangen aus dem Geiste; oder wähnen uns ein Lebendiges des Unlebendigen, ein Licht angezündet von der Finsterniß, ein Unding ausgekrochen aus der dummen Nacht der Nothwendigkeit, des Ungefährs — wähnen, unseren Witz wahnwitzig anstrengend, das Leben sey vom Tode hergekommen: dieser habe auf jenes nur allmählig sich besonnen — So die Unvernunft allmählig auf Vernunft; der Unsinn auf Absicht; das Unwesen auf eine Welt. Um den Kern des Alls, des vollkommenen Undings, haben sich nur wie Häute und Schale — wohl nur wie Schimmel oder Blatter an der Schale gebildet, was wir Thoren Ordnung, Schönheit, Harmonie — Im Menschen seinen Geist: Begierde des Wahren und Guten; Freyheit und Tugend nennen.

*) Kreuzzüge des Philologen. S. 184.

Also spricht der Unsinnige in seinem Herzen: es ist kein Gott! dem Verständigen ist er wie die eigene Seele gegenwärtig. Gegenwärtig im Geiste, als der Alles angefangen und bestimmt: der Erste und Letzte. Gegenwärtig im Herzen, als der allmächtig überall das Bessere will und hervorbringt: der Urheber und die Gewalt des Guten.

„Versuchet es" sagt derselbe vorhin angeführte Schriftsteller — „Versuchet die Iliade zu lesen, wenn ihr vorher durch die Abstraction die beyden Selbstlauter Alpha und Omega ausgesichtet habet, und sagt mir eure Meinung von dem Verstande und Wohlklange des Dichters!"

Genau so verhält es sich mit der Natur: sie giebt nur stumme Buchstaben an. Die heiligen Vocale, ohne welche ihre Schrift nicht gelesen, das Wort nicht ausgesprochen werden kann, das aus ihrem Chaos eine Welt hervorruft, sind im Menschen.

Und dies — Ich komme endlich wieder auf dich zurück! — Und dies, Freund Asmus, gilt von jeder äußerlichen Offenbarung Gottes ohne Unterschied, und spricht wider Dich, wie es für Dich spricht.

Es spricht wider dich, so oft du den stummen Buchstaben über den Selbstlauter erhebst, als brächte jener diesen erst hervor, welches doch so ganz unmög-

lich ist, daß selbst ein Wunder hier umsonst zu Hülfe käme.

Es spricht für dich, so oft du einen Widersacher hast, der dasselbe nur auf eine andere Weise thut, und mit seinem stummen Buchstaben wider den Deinen zu Felde zieht. Der deine hat zuverlässig mehr Odem in der Nase.

Vielleicht aber wendest du mir ein: Mit bloßen Selbstlautern wäre doch am Ende wenig ausgerichtet, da durch sie allein kein verständliches Wort, geschweige eine menschliche Sprache zum Vorschein käme. Dieses eingedenk, hätten nicht verächtliche Grammatiker die Consonanten Hauptlaute, und die Vocale nur Hülfslaute genannt; ja von verschiedenen orientalischen Völkern, namentlich den Hebräern, wären die Selbstlaute für so unwesentliche Theile der Wörter gehalten worden, daß sie nur ein paar zweydeutige Zeichen dafür angenommen, und allein die Consonanten geschrieben hätten — Folglich müßte dir der Vorzug: als das Rechte besser wissend, auch vor denen, und in vollerem Maße zuerkannt werden, die allein mit Vocalen auszulangen sich rühmten, und die Consonanten kaum für etwas, das in der That vorhanden wäre, gelten ließen.

Ich räume diesen verlangten Vorzug dir willig ein: nur möchte ich im Vorbeygehen die Behendig-

keit ein wenig rügen, womit du das geschriebene dem gesprochenen Worte unterschobst. Redend konnten die Hebräer doch wahrlich die Vocale nicht auslassen, und sich statt ihrer nur mit ein paar zweydeutigen Lauten behelfen? — Es lohnt aber kaum der Mühe dir hierüber einen Vorwurf zu machen, da die Consonanten auch zu einer vernehmlichen Rede nicht entbehrlicher als die Vocale sind. Nur durch die Mitlaute entstehen articulirte Töne, entsteht die Sylbe, das Wort. In Ansehung der ausgebildeten Rede, einer schon bestimmten Sprache, mag also der Grammatiker mit Fug die Consonanten Hauptlaute, die Vocale nur Hülfslaute nennen.

Sehr willkommen ist mir aber deine Bemerkung, weil ich dir nun von meiner Seite dagegen zu betrachten geben darf, daß die Haupt-Consonanten wie die Haupt-Vocale in allen menschlichen Sprachen dieselben sind: ihnen allen liegt Ein und dasselbe Alphabet zum Grunde. Nur aus der verschiedenen Zusammensetzung der Consonanten und Vocale zu Wörtern; der Wörter, als Redetheile, zu Gliedern der Rede — entsteht die Mannigfaltigkeit der Sprachen. Wie sie alle auf eine allgemeine Grammatik sich zurück führen lassen: so sind sie der Vernunft zum Werkzeuge zu dienen auch insofern gleich geschickt, daß Niemand darum nothwendig verständiger, geistreicher, sittlicher ist, weil er die Fran-

zösische, oder die Englische, oder die Italiänische, oder die Deutsche zu seiner Muttersprache hat. Rohe und halbgebildete Völker reden rohe und halbgebildete Sprachen; es ist aber ursprünglich nie die Sprache, was dem Volke seine Bildung giebt: sondern es geht allemal die Bildung eines Volkes nur in seine Sprache über — sie verbessernd, oder auch verderbend, wovon Beyspiele genug vorhanden sind. Ganz auf dieselbe Weise verhält es sich mit den Gewohnheiten, den Sitten, den Gesetzen, der Moral, und — der Religion. Ueberall ist es der Geist, der Lebendige, der alles schafft, ausbildet, vollkommener macht.

Wenn du nun, nach Erwägung meines gesammten Vortrages, mich, als Philosophen, gleichwohl noch einmal aufforderst, wie es in deinem vierten Theile, Seite zweyhundert und eilf, geschehen ist mit diesen Worten: „Reite mir 'mal Curier auf einem gemahlten Pferde, und wenn es ohne Fehl gezeichnet wäre.“ — So werde ich mich nicht damit aufhalten, dir zu zeigen, daß du mehr für als wider mich dräuest; sondern dich blos dagegen fragen: Ob es mit einem ausgestopften besser gelingen würde? Auf den ersten Anblick könnte es so scheinen; das ausgestopfte Pferd ist körperlicher, man kann es besteigen und ordentlich seinen Sitz

darauf nehmen. Aber das gemahlte Pferd, wenn es ein Raphael entwarf und ausführte, kommt dem wahren Pferd doch näher; es ist in ihm ein Leben, das jenem fehlt. Ich enthalte mich die Vergleichung weiter fortzusetzen.

Niemand glaube, daß ich dem Boten hiemit vorwerfe, er selbst reite auf einem ausgestopften Pferde. Augenscheinlich reitet er auf einem sehr lebendigen, das ihn trefflich von der Stelle bringt und Flügel hat. Oft habe ich ihn, und Andere, die denselben Vortheil genießen, darum beneidet; habe gewünscht selbst einen Versuch zu machen, und hätte ihn gemacht, wenn mir das Flügelroß nur hätte stehen wollen, daß ich hinaufgekommen wäre. Aber keinmal hat es mir so lange stehen wollen; und so weiß ich auch von diesem Zustande weiter nichts zu sagen, als daß es gewiß sehr angenehm seyn müsse, so über Berg und Thal, über Sumpf und Moor hinweg getragen zu werden, ohne Anstoß und Sorge. Uebrigens kann ich mir nicht vorstellen, wie ein Mensch dadurch an Werth gewinnen, in sich davon besser werden sollte? Mir däucht, dieser Vortheil müßte vielmehr sich auf der andern Seite finden, und für ihre Mühe denen zu gut kommen, die, ihrer eigenen Schwungkraft überlassen, sich damit standhaft nach dem Ziele hin bewegen. Eigene Schwungkraft muß doch auch gebraucht werden, um

das Flügelroß zu besteigen und sich darauf zu halten, oder es hieße nicht geritten. Nur Kinder und Blödsinnige, wenn sie auf einem ausgestopften Pferde sitzen, oder mit einem Stecken zwischen den Beinen herumlaufen, sagen, daß sie reiten. Noch weniger reitet eine todte Last, die blos aufgeladen ist. Also auf die eigene Schwungkraft und beständige Haltung mit Weisheit, Tapferkeit und guter Lust kommt es, die Sache redlich und scharf untersucht, am Ende allein, und auf gleiche Weise an, es sey, daß man des Flügelrosses sich bediene, oder es entbehre. Das Pferd macht so wenig den Mann als der Rock.

Wenn ich mit allerhand Wendungen, Gleichnissen und Bildern nur immer wieder auf dasselbe zurück komme; mich unterbreche und contrastire, blos um mich zu wiederholen: so geschieht dieses, wie ich den unaufmerksamen Leser gewissenhaft versichern darf, nicht aus Unbedachtsamkeit und Nachlässigkeit, sondern mit dem äußersten Bedacht und größten Fleiß.

Ich sehe zwey Partheyen: Anhänger und Widersacher des Positiven; oder Realisten und Idealisten, die es in dem weitesten Umfange dieser Begriffe und zugleich auf die ausschließendste Weise sind; sehe an beyden Seiten neben großem Recht

auch großes Unrecht, und gründe darauf die Hoffnung zu einer möglichen Uebereinkunft unter ihnen. Ich meine, wenn es mir gelänge, das Unrecht an der einen wie an der andern Seite dergestalt hervor zu heben und allmählig an einander zu rücken, daß man nun nicht mehr das eine erblicken könnte, ohne zugleich das andere mit wahrzunehmen: so würden alsdann die Bedingungen zu einem gütlichen Vertrage vielleicht sich finden lassen.

Unter den Widersachern des Positiven oder Realobjektiven zeichnet sich eine Classe besonders aus. Ich will sie Philosophen — nicht im höchsten, sondern — im äußersten Verstande nennen. Diese haben es in der Reinigung ihrer Wahrheitsliebe so weit gebracht, daß sie nach dem Wahren selbst nicht mehr fragen. Sie haben sich überzeugt, und wissen darzuthun, daß im eigentlichsten und ganz wörtlichen Verstande, das Wahre gar nicht ist, oder daß — was nicht ist, allein ist das Wahre. Diese Erkenntniß nun und Alleinwahrheit (so lehren sie) ist der reine Kern aller Erkenntniß und alles Wissens. Wer ihn rein ausgekernt und ganz genossen hat, findet sich verwandelt in die eines Wahren außer ihr gar nicht bedürfende Wissenschaft selbst, nämlich in das absolute IST, das auf gar keine Art und Weise Etwas ist. Hiemit ist er dann auf immer gesichert wider alle Täuschung, allen Selbstbetrug,

alle Schwärmerey; er ist übergegangen aus dem Betruge des Wahren in die wesentliche reine Wahrheit des Betrugs, siehet nicht mehr im Lichte, sondern selbst in Licht verwandelt, siehet er — auch nicht das Licht.

Eine solche Weisheit nun, die den Menschen, um ihn von dem Uebel des Irrthums zu befreyen und mit sich selbst auf immer zu versöhnen, an das Kreuz der verzweiflungsvollsten Unwissenheit schlägt; ihm alles natürliche Leben — des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung — rein ausmartert, damit er mit einem verklärten Leibe von blos logischem Enthusiasmus, der zugleich seine Seele sey, unverzagter wieder auferstehe; die über der entseelten Empfindung nur ein widerliches Gespenst aufsteigen läßt, das nichts kann, als nur winken mit dem hohlen Schädel: Nichts und wieder Nichts — Eine solche Weisheit, — wenn sie Alles in Allem seyn, ihren Knochenmann für den Vater der Geister, für den Schöpfer aller Dinge; ihre Dii monogrammi*) für himmlische Mächte ausgeben will, die uns aus der Aegyptischen Dienstbarkeit und dem blinden Heidenthum aller bisherigen Lehre in die allein seligmachende Lauterkeit und Klar-

---

*) Cic. de Nat. deor. L. II. c. 23. „Epicurus monogrammos deos et nihil agentes commentus est.

heit der ihrigen — in ein gelobtes Land, worin nur Erkenntniß des Erkenntnisses, ohne Milch und Honig und ähnliche Unreinigkeiten fließt, mit mächtiger Hand führen — und wovon wir Besitz nehmen sollen, ohne Gefahr zu laufen, zuletzt ein ähnliches Schicksal mit den Juden zu erfahren, die, ungeachtet ihres Gräuels am Aberglauben, wegen ihres Aberglaubens und ihrer überschwänglich ungereimten Mährchen zum Sprüchwort der Leichtgläubigkeit und zum Spott der Völker wurden: Eine solche Weisheit kann der, welcher hier Zeugniß ablegt, unmöglich für wahre Weisheit gelten lassen; er muß sich wider ihre Lehre laut und ausdrücklich erklären.

Eben so ausdrücklich aber muß er sich auch erklären wider eine dieser gerade entgegengesetzte Lehre.

Es steht nämlich, wie wir bemerkt haben, der eben beschriebenen Classe von ganz *Inwendigen ohne Auswendiges, das zu ihnen eingehen könnte*, die Classe der *ganz Auswendigen* gegenüber, die nichts in sich zu haben behaupten, was nicht von Außen in sie gekommen wäre. Sie vertrauen blos ihren Sinnen, d. h. sie läugnen die höchste Autorität der Vernunft und des Gewissens, in wiefern sie die *höchste* seyn soll. Nicht die Ansprüche dieser, nicht das *innere* Wort, sondern ein äußeres soll über das, was wahr und gut ist, absolut entscheiden. Die Menschen, behaupten sie, wür-

den von Gott durchaus nichts wissen, wenn er ihnen sein Daseyn nicht durch außerordentliche Gesandte hätte verkündigen lassen. Diese Gesandten haben die Menschen dann auch zuerst von den göttlichen Eigenschaften unterrichtet, sie gelehrt, daß das höchste Wesen weise, gerecht, gütig und wahrhaftig sey; Gottes Allmacht aber unmittelbar ihnen vor Augen gestellt durch Wunder, welche sie als außerordentliche Gesandte verrichteten *). Dieser körperliche Beweis durch Wunder gilt den Auswendigen in Absicht aller durch die Gesandten Gottes verkündigten Lehren nicht nur für den höchsten, sondern für den im Grunde allein gültigen Beweis. Nur die Wirklichkeit der Wunder, d. i. die Wahrheit der Sendung gestatten sie zu prüfen. Findet diese sich bewährt, so darf der Inhalt der Lehre weiter nicht vor der Vernunft und dem Gewissen untersucht werden;

*) Auffallend ist es, daß F. Socinus, der sonst so viele richtige Einsicht in die moralische Natur des Menschen besaß, dieselbe Vorstellung hatte. Denn er behauptet: daß die äußere Offenbarung die Quelle aller Religion sey, und daß der Mensch ohne sie nicht zur Erkenntniß Gottes hätte kommen können. — S. F. Socini praelection. theol. cap. II. p. 3. Vergl. die Antwort auf die 40ste Frage im Rakauischen Katechismus, und Osterods Unterricht von den vornehmsten Wahrheiten der Religion. Kap. I. S. 9 ff. (Randglosse meines Freundes Martini.)

die Macht hat entschieden, somit ist unbedingte blinde Unterwerfung Pflicht. Wollte man, sagen sie, der Vernunft und dem Gewissen das Recht einer gültigen Widerrede einräumen, so würde das System dadurch in seinem Grunde erschüttert.

Dies ist es, was consequente Anhänger einer durchaus und absolut positiven Religionslehre behaupten zu müssen längst geglaubt haben. Der Irrlehren, fanden sie, würde kein Ende werden, wenn Vernunft und Gewissen gültig einzureden, ja das große Wort zu führen haben sollten; Einheit und Festigkeit des Glaubens würden nie entstehen können. Sie haben gefragt, und fragen: Ob es den wahren Glauben zu besitzen, d. i., durch Gott selbst mittelst seiner Gesandten erleuchtet zu seyn, etwas werth sey oder nicht? — „Ihr werdet,“ sprechen sie, „das letzte nicht behaupten wollen. So gesteht denn auch, daß es kein größeres Verbrechen geben könne, als zu verhindern, daß durch wahren Glauben alle Menschen auf dieselbe Weise selig werden. Der Weg der Untersuchung würde zu einer solchen allgemeinen Annahme des wahren Glaubens und zur Fügung in eine durch denselben bedingte nothwendige Ordnung des Heils nicht führen; es zu hoffen wäre Unsinn. Also bleibt nichts übrig, als der Weg der Autorität: Glaubenszwang durch gegenwärtige oder hinlänglich bezeugte Wunder. Und wer sich dieser Autorität widersetzt, indem er wähnt,

behauptet, und lehrt: es gebe in dem Menschen selbst eine höhere, die Autorität nämlich der menschlichen Vernunft und des menschlichen Gewissens, der glaubt und vertraut sich selbst mehr als Gott, der ist verflucht."

Ich habe das Aeußerste dem Aeußersten beyder Lehrmeinungen hier zuletzt einander scharf und hart gegenüber und entgegenstellen wollen, nachdem ich sie bisher in dieser Schrift in mehr gemäßigter Gestalt und auf mannigfaltige Weise sich zu einander hin, und von einander ab hatte neigen, schwanken, auch sich mischen lassen.

Wie ich selbst zu der einen und der andern dieser Lehrmeinungen mich verhalte; zu welcher von beyden Partheyen ich mehr mich hinneige: zu der Parthey der ganz Innerlichen, oder zu der Parthey der ganz Aeußerlichen; oder wie ich zwischen beyden mit einer mir eigenthümlichen Ueberzeugung mich behaupte: dieses liegt mir ob, auf eine noch bestimmtere Weise, als es in dem Vorhergegangenen schon geschehen ist, zu erklären. Nicht mehr in dem angenommenen Charakter eines Recensenten, sondern in eigener Person werde ich hier meine Ueberzeugungen zu Tage legen.

Meine Ueberzeugungen sind noch ganz dieselben, die ich vor mehr als fünf und zwanzig Jahren in meinem Buche über die Lehre des Spinoza, und in dem bald darauf erschienenen Gespräch über Idealismus und Realismus dargelegt habe. Damals war man über die Absicht der Philosophie, ihren letzten Zweck, noch allgemein einverstanden, und nur uneins über den besten und kürzesten Weg, zu dem vorgesteckten Ziele zu gelangen.

So ist es nicht mehr, sondern es wird in unsern Tagen fast einstimmig versichert und geglaubt: um den Kranz der Wahrheit, der Wissenschaft und Weisheit zu gewinnen, müsse man eine der vorigen ganz entgegengesetzte Richtung nehmen.

Wie schnell die philosophischen Systeme seit fünf und zwanzig Jahren in Deutschland gewechselt haben, ist allgemein bekannt. Verschiedene Denker wandelten mehr als einmal den Leib. Ich ließ auch meine Seele wandern, doch mit Vorbehalt der Rückkehr nach vollendetem Versuch. Uebrigens that ich alles, was an mir war, um die Verwandlung jedesmal so vollkommen werden zu lassen, als es unter der angeführten Bedingung möglich war, und so dürfte ich wohl lehrreicher als Pythagoras berichten können, was ich während meiner Verwandlungen erfahren habe.

Man erinnere sich, wie Kant, da er zugleich mit

mir, aber aus andern Zwecken und durch andere Mittel, die Nichtigkeit jeder speculativen Anmaßung, übersinnliche Wahrheiten demonstriren, d. h. sie auch objectiv begründen, und dem Verstande, gleich den mathematischen, durch logische Mechanik aufnöthigen zu können, in seiner Kritik der reinen Vernunft gründlich erwies — man erinnere sich, wie er dessen ungeachtet die allgemeine Ueberzeugung beybehielt, und sie gleich im Eingange eben dieser Kritik auf das Bestimmteste äußerte: Es habe die Philosophie nur übersinnliche Begriffe zum Gegenstande; drey Ideen, nämlich: Freyheit, Unsterblichkeit und Gott. Alles, womit die Philosophie sich sonst beschäftige (lehrte und wiederholte er in allen seinen Werken), diene blos als Mittel, um zu diesen Ideen zu gelangen, und ihre Realität zu bewähren.

Nun folgte geradezu aus dieser Behauptung, daß die Philosophie, wenn sie ihren alleinigen Zweck verlöre, zugleich sich selbst verlieren würde, und mit ihrer Absicht auch ihr ganzes Wesen und Geschäft aufgeben müßte. Mit der Philosophie aber wäre dann (ebenfalls nach Kant) auch Vernunft überhaupt und die Menschheit selbst aufgegeben; denn Gotteserkenntniß und Religion, behauptet er ausdrücklich, sind die höchsten Zwecke der Vernunft und des menschlichen Daseyns. — Und was hier besonders angemerkt und recht nachdrücklich erinnert werden muß: Es galten

und bedeuteten unserm tiefdenkenden, aufrichtigen Philosophen die Worte Gott, Freyheit, Unsterblichkeit, Religion ganz dasselbe, was sie dem blos gesunden Menschenverstande von jeher bedeutet und gegolten haben; Kant trieb mit ihnen keineswegs nur Betrug oder Spiel.

Schon in seinem frühern Werke: Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration für das Daseyn Gottes, drückt Kant sich auf folgende entscheidende Weise aus:

„Bey dem Satze, daß alle Realität entweder in dem nothwendigen Wesen, als eine Bestimmung; oder durch dasselbe, als ein Grund müsse gegeben seyn: bleibt es noch unentschieden, ob die Eigenschaften des Verstandes und Willens in dem obersten Wesen, als ihm beywohnende Bestimmung; oder blos durch dasselbe an andern Dingen als Folgen anzusehen sind. Wäre das letztere, so würde unerachtet aller Vorzüge, die von diesem Urwesen aus der Zulänglichkeit, Einheit und Unabhängigkeit seines Daseyns als eines großen Grundes in die Augen leuchten, doch seine Natur derjenigen weit nachstehen, die man sich denken muß, wenn man einen Gott denkt. Denn ohne eigene Erkenntniß und Entschließung würde dieses Urwesen ein blindlings nothwendiger Grund anderer Dinge, und sogar anderer Geister seyn,

und sich von dem ewigen Schicksale einiger Alten in nichts unterscheiden, als daß es begreiflicher *) beschrieben wäre."

In der Kritik der reinen Vernunft (S. 659) heißt es: „Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa blos eine blind wirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freyheit der Urheber der Dinge seyn soll, zu verstehen gewohnt ist, und auch dieser Begriff allein uns interessirt; so könnte man nach der Strenge dem Deisten allen Glauben an Gott absprechen, und ihm lediglich die Behauptung eines Urwesens oder obersten Ursache übrig lassen. Indessen, da niemand darum, weil er etwas sich nicht zu behaupten getraut, beschuldigt werden darf; er wolle es gar läugnen, so ist es gelinder und billiger zu sagen, der Deist glaube einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott (summam intelligentiam)."

Ich habe diese Stellen angeführt, um desto nachdrücklicher dabey anmerken zu können, daß niemand zu jener Zeit an dem Königsberger Philosophen darum ein Aergerniß nahm, ihn gering schätzte, und als einen Mann von nur gemeinem Verstande wegwarf, weil er lehrte, es sey der wahre Gott ein leben-

*) Warum auch nur begreiflicher?

diger Gott, der wisse und wolle, und zu sich selbst spreche, ICH bin DER ICH bin; nicht ein bloßes IST und absolutes Nicht-Ich. Man nahm im Gegentheil ein Aergerniß an ihm, blos deswegen, weil er die Unzulänglichkeit aller von der speculativen Philosophie bisher gelieferten Beweise für das Daseyn eines lebendigen Gottes, für die persönliche Fortdauer der menschlichen Seele in einer zukünftigen Welt, und ihr Vermögen absoluter Selbstbestimmung schon in dieser, nicht nur klar vor Augen stellte, sondern auch ferner noch die Unmöglichkeit, dergleichen Beweise auf dem geraden Wege, d. i. dem theoretischen, je zu Stande zu bringen, unwiderleglich darthat.

Um diesem Aergernisse zu begegnen, und der Philosophie zu helfen, daß sie nicht ihren Zweck, und mit diesem sich selbst einbüße, ersetzte Kant den Verlust der theoretischen Beweise durch nothwendige Postulate einer reinen praktischen Vernunft. Dieser, der praktischen Vernunft eignete er den Primat über die theoretische zu, d. h. er zeigte, wie alle Sätze, die einem a priori unbedingt praktischen Gesetze unzertrennlich anhiengen, von der theoretischen Vernunft als bewährt angenommen werden müßten, und nannte diese Annehmung reinen Vernunftglauben. Hiermit war, nach Kants Versicherung, der Philosophie vollkommen geholfen, und das von ihr immer verfehlte Ziel wirklich erreicht. Sie hatte mit diesem

Schritte das Kindes- und Jünglingsalter (Dogmatismus und Skepticismus) hinter sich gebracht, und trat nun ihr gereiftes männliches Alter (das Kritische) an *).

Aber schon die leibliche Tochter der kritischen Philosophie, die Wissenschaftslehre, verschmähte die vom Vater ausgedachte Hülfe zu gebrauchen. Ohne Kantische Postulate brachte sie ein reineres und bündigeres System der Sittenlehre als das von dem Urheber der kritischen Philosophie aufgestellte hervor, und nahm damit der neuerfundenen Moraltheologie ihren Grund und Boden. „Die lebendige und wirkende moralische Ordnung wurde nun selbst Gott:“ ein Gott ausdrücklich ohne Bewußtseyn und Selbstseyn; ein Gott, der kein von der Welt und dem Menschen unterschieoenes besonderes Wesen, und nicht die Ursache der moralischen Weltordnung, sondern diese, außer sich selbst weder Grund noch irgend eine Bedingung ihrer Wirksamkeit habende, rein und schlechthin nothwendig seyende Weltordnung selbst ist. — Gott Bewußtseyn und jenen, nur höhern Grad desselben, den wir Persönlichkeit (in sich seyn und von sich wissen) oder Vernunft nennen — Ihm, mit Einem Worte, eigenes oder

*) Kr. der reinen Vernunft, S. 789. — Kr. d. pr. Vernunft, S. 215, 225.

Selbstseyn, ein Wissen und Wollen zuschreiben, heißt ihn, sagt die Wissenschaftslehre, zu einem endlichen Wesen machen; denn Bewußtseyn und Persönlichkeit sind an Beschränkung und Endlichkeit gebunden. Der Begriff von Gott als einem besondern Wesen, oder nach Kants Ausdruck, eines lebendigen Gottes, dem die Vollkommenheit des Selbstbewußtseyns, also Persönlichkeit im höchsten Grade zukommen muß, ist unmöglich und widersprechend: und es ist erlaubt, dies aufrichtig zu sagen, und das Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe *).

Diese aufrichtigen Worte erregten vor zwölf Jahren, da sie öffentlich und so ganz unverholen ausgesprochen wurden, doch noch einiges Aufsehen. Aber auch damals schon war es mehr die laute Verkündigung als das Verkündigte, was die durch ein funfzehnjähriges Studium der kritischen Philosophie sattsam vorbereitete Welt augenblicklich erschreckte. Sehr bald legte sich dieser Schrecken, und die Wahrheit des italienischen Sprüchworts: una meraviglia dura tre giorni, möchte sich kaum bey irgend einer andern Gelegenheit auffallender als bey dieser bestätigt haben. Gleich darauf, da die zweyte Tochter der

---

*) S. Philosophisches Journal von Fichte und Niethammer, des VIII. Bandes 1stes Heft. 1798.

kritischen Philosophie, die von der ersten noch stehen gelassene Unterscheidung zwischen Natur- und Moralphilosophie, Nothwendigkeit und Freyheit vollends, d. h. auch nahmentlich aufhob, und ohne weiteres erklärte: über der Natur sey nichts, und sie allein sey, erregte dies schon gar kein Staunen mehr.

In der That hatte diese zweyte Tochter schon frühe und noch vor der ersten die neu erfundene Moraltheologie angefochten, und ihres Erfinders nicht ohne Bitterkeit, wegen seines Einganges und Ausganges, gespottet. Beydes war in gleichem Maße ihr ein Aergerniß: der Gott, den diese Philosophie wahr zu machen strebte, und sie selbst, die einen solchen Zweck sich vorsetzen mochte *).

Da nun alles genug vorbereitet war, stellte sie ihren gerade entgegengesetzten Begriff der Philosophie auf. Sie behauptete: Philosophie müsse mit der Voraussetzung beginnen, daß nur Eines sey, und außer diesem Einem Nichts. Könne die Philosophie diese Voraussetzung nicht wahr machen, und allen Dualismus, wie er Namen haben möge, von Grund aus vertilgen; so müsse sie sich

---

*) S. Philosophisches Journal einer Gesellschaft teutscher Gelehrter, herausgegeben v. F. J. Niethammer. Heft 7. 1795.

elbst aufgeben. Befreyung also der Natur von einem Uebernatürlichen, der Welt von einer Ursache außer und über ihr, mit einem Wort, Selbstständigkeit der Natur, wurde die Losung dieser neuen Weisheit.

Nicht ohne Grund rühmt sich das neueste System der Alleinheit oder absoluten Identität, zu der ältesten Philosophie (die man aber nicht für die älteste Lehre halten muß) zurückzuführen. Die ältesten uns bekanntgewordenen speculativen Systeme waren allerdings naturalistische Systeme, so oder anders gestaltete speculative Physik, der Naturforschung vor- und über alle Erfahrung hinaus greifende welterschaffende Dichtungen: Cosmogenien — Mythologien.

Nothwendig mußte der menschliche Verstand philosophirend diesen Weg zuerst einschlagen; er konnte sich auf keine andere Weise selbst entwickeln, auf keine andere Weise zu sich selbst gelangen: seine Geburt war die Geburt einer Welt; die Geburt einer Welt war die seine. Nur allmählig, aus einem Chaos dunkler und verworrener Empfindungen und Vorstellungen gehet der nach allen Seiten hin sich besinnende Mensch, mit einem sich wechselseitig bedingenden Außer und In ihm, einem von einander unzertrennlichen Nicht-Ich und Ich hervor. Man erinnere sich des erhabenen Unterrichts vor der

Morgenröthe in der ältesten Urkunde von Herder, man lese dort die symbolische Darstellung der Schöpfungsgeschichte der Welt und des Menschen in sechs Folgen oder Tagen, und es wird, was hier nur angedeutet werden konnte, in ergreifender Klarheit hervor treten.

Aber ungeachtet jener Unzertrennlichkeit des Innern und Aeußern im menschlichen Bewußtseyn, werden die zwey scheinbar so entgegengesetzten speculativen Systeme des Materialismus und Idealismus dennoch im menschlichen Verstande als eine Zwillingsgeburt erfunden. Zeigt jener sich auch zuerst, so hält ihn dieser doch, wie Jakob den Esau, schon bey der Ferse, und wird so gut als zugleich mit ihm hervorgezogen; ja er hatte wohl noch überdem, wie Serah, der Sohn der Thamar, seine Hand erweislich zuerst herausgestreckt. Durch die ganze philosophische Geschichte sehen wir diese Zwillingsbrüder über das Recht der Erstgeburt, kraft dessen dem einen Herrschaft, dem andern Unterwürfigkeit gebühre, streiten und hadern. Es kann auch diesem Streit und Hader kein Ende werden durch Schlichtung und Versöhnung; er muß getilgt werden durch eine gleiche Vertilgung der gegenseitigen Ansprüche. Dies ins Werk zu richten versuchte Kant.

Wirklich begann mit diesem so wahrhaft großen Manne eine Revolution in der speculativen Philoso-

phie, an Wichtigkeit und großen Folgen derjenigen ähnlich, welche Copernikus in der Astronomie — unmittelbar nur in dieser, mittelbar aber in der ganzen Naturwissenschaft — drey Jahrhunderte zuvor verursacht hatte.

Der Kern der Kantischen Philosophie ist die von ihrem tiefdenkenden Urheber zur vollkommensten Evidenz gebrachte Wahrheit: daß wir einen Gegenstand nur in so weit begreifen, als wir ihn in Gedanken vor uns werden zu lassen, ihn im Verstande zu erschaffen vermögen. Nun vermögen wir auf keine Weise, so wenig in Gedanken als wirklich außer uns, Substanzen zu erschaffen; sondern wir vermögen nur: außer uns Bewegungen und Zusammensetzungen von Bewegungen, dadurch Gestalten; in uns aber nur sich auf Wahrnehmungen durch den äußern oder innern Sinn beziehende Begriffe und Zusammensetzungen von Begriffen hervor zu bringen. Woraus denn folgt, daß es nur zwey Wissenschaften im eigentlichen und strengen Verstande: Mathematik und allgemeine Logik geben kann, und daß alle andern Erkenntnisse nur in dem Maße wissenschaftliche Eigenschaft erwerben, als sich ihre Gegenstände durch eine Art von Transsubstanziation in mathematische und logische Wesen verwandeln lassen.

Offenbar läßt eine solche Verwandlung und Transsubstanziation sich nicht vollbringen mit den ei-

gentlichen Gegenständen der Metaphysik: Gott, Freyheit und Unsterblichkeit. Diese drey Ideen liegen ganz außerhalb dem Kreise jener zwey Wissenschaften und können aus ihren Mitteln schlechterdings nicht realisirt werden; das heißt: es läßt sich, daß diesen drey Ideen Wirklichkeit entspreche, aus den Principien der Mathematik und allgemeinen Logik eben so wenig darthun, als sich diese Wirklichkeit unmittelbar vor Augen stellen, mit den Sinnen äußerlich erfahren läßt. Die Wissenschaft bleibt also in Absicht dieser Ideen vollkommen neutral, und hat sich zu bescheiden, daß sie eben so wenig sich anmaßen darf, ihre Realität widerlegen, als sie beweisen zu können. Mit Grund rechnet Kant es sich zum größten Verdienst an, durch eine scheinbare Einschränkung des Vernunftgebrauchs diesen in der That erweitert, und durch Aufhebung des Wissens im Felde des Uebersinnlichen, einem dem Dogmatism der Metaphysik unantastbaren Glauben Platz gemacht zu haben.

Lange vor Kant, zu Anfange des achtzehnten Jahrhunderts schrieb Joh. Bapt. Vico zu Neapel: Geometrica ideo demonstramus, quia facimus; Physica, si demonstrare possemus, faceremus; hinc impiae curiositatis notandi, qui Deum a priori probare student. Metaphysici veri claritas eadem ac lucis, quam non nisi per opaca cogno-

scimus; nam non lucem, sed lucidas res videmus. Physica sunt opaca, nempe formata et finita, in quibus metaphysici veri lumen videmus *).

Noch älter als diese Worte des Vico sind jene des tiefsinnigen Pascal: Ce qui passe la Géométrie nous surpasse **).

Daß solche Einsichten früher schon hie und da zerstreut vorhanden waren, benimmt dem großen Urheber der Kritik der reinen Vernunft so wenig etwas von seinem Verdienst, als des Copernikus Verdienst dadurch geschmälert wird, daß vor ihm die alte italische Schule schon den Umlauf der Erde, mithin auch

---

*) Joh. Bapt. a Vico, Neapol. reg. eloq. Professor, de antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda libri tres. Neap. 1710.

Kästner warf in Eberhards phil. Magazin 2. Bd. 4. St. S. 402. die Frage auf: Was heißt in der Geometrie möglich? und beantwortet sie mit folgender Wendung. — Euklid würde von Wolfen (der die Möglichkeit des vollkommensten Wesens bewiesen zu haben glaubte) verlangen: Ein vollkommenstes Wesen machen. Nämlich in eben der Bedeutung, in welcher Euklid das Icosaeder macht, im Verstande; nicht ein vollkommenstes Wesen außer sich schaffen, denn auch das Icosaeder braucht nicht außer dem Verstande zu seyn.

**) Pensées de Pascal. Part. I. Art. II. Reflexions sur la Geometrie en général. Ed. d. 1779.

der übrigen Planeten um die Sonne gelehrt hatte, und selbst vor Philolaus bereits eine sogenannte Aegyptische Weltordnung bekannt war *). Und es sagt in der That diese Vergleichung noch zu wenig; denn wahrscheinlich hatte Kant die oben angeführte Stelle des Vico nie gelesen; von Copernicus hingegen wissen wir, daß er durch die Nachrichten von den Behauptungen der Pythagoräer beym Plutarch, besonders aber durch die Kunde von der Aegyptischen Weltordnung, die er aus dem Martianus Capella schöpfte, zuerst erleuchtet wurde.

Von der Kantischen Entdeckung aus: daß wir nur das vollkommen einsehen und begreifen, was wir zu construiren im Stande sind — war nur ein Schritt bis zum Identitätssystem. Der mit strenger Consequenz durchgeführte Kantische Criticismus mußte die Wissenschaftslehre, diese, wiederum streng durchgeführt, Alleinheitslehre, einen umgekehrten oder verklärten Spinozismus, Idealmaterialismus zur Folge haben.

---

*) Vor dem Philolaus könnte auch noch Nicetas (oder wie Ernesti gelesen haben will, Hicetas) aus Syrakus genannt werden, denn auch er behauptete schon: cum terra circum axem se summa celeritate convertat et torqueat, eadem effici omnia, quasi stante terra coelum moveretur. Cic. academ. quaest. l. IV. c. 39. (Randglosse von Martini).

Wie war es aber möglich, wird der tiefer Nachdenkende nun fragen, daß ein Mann von Kants Scharfsinn und mächtigem Geiste die nur etwas entferntern Resultate seines philosophischen Verfahrens nicht selbst gewahr wurde; und daß er nicht, wenn er sie gewahr wurde, vollends durchdrang, und selbst seinem Lehrgebäude die demselben zu seinem Bestande nöthige Vollendung gab? Es läßt sich nicht annehmen, daß er während der Ausarbeitung seiner Kritik zwar wohl hie und da zu einem Sehen von Weitem gekommen sey, wohin das summum jus seiner Lehre führen müsse, aber, erschrocken vor der damit verknüpften summa injuria, sich bemüht habe, eine andere Auskunft, einen milderen vergleichenden Weg Rechtens zu finden. Er war ein zu redlicher Mann, um auf eine solche Weise sich selbst und andere täuschen zu wollen; er war dazu auch ein viel zu weiser und vorsehender Mann, und wußte wohl, was nicht dauern konnte. Das Räthsel fordert also eine genügendere Auflösung.

Einige Winke zu einer solchen Lösung gab ich ehmals schon in dem Schreiben an Fichte (Vorbericht S. VI — X.) und in der Abhandlung über das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen. (Reinholds Beytr. Heft III. S. 11 — 13.) Seitdem haben zwey treffliche Männer, Bouterwek in seinem dem Königsberger Philosophen gestif-

teten Denkmal (Hamburg 1805) und Fries in seiner neuen Kritik der Vernunft (Heidelberg 1807 drey Theile) diesen Gegenstand ausführlicher erörtert, und der Frage auf eine dergestalt vollständige, und in Absicht des Ganzen der Philosophie so durchaus lehrreiche Weise Genüge gethan, daß ich mich begnügen könnte, hier blos auf sie zu verweisen, wenn nicht der besondere Zweck dieser Schrift noch etwas mehr erforderte.

Ich will von einer Stelle in Kants Denkmal von Bouterwek ausgehen, wo es S. 85 heißt: „Es mag sich nach consequenter Fortsetzung des Kantischen Systems der neue Idealismus (der Ideal-Materialismus ist, und sich deswegen selbst Identitätssystem nennt) folgerecht deduciren lassen. Aber dem Geiste der Kantischen Philosophie ist diese Fortsetzung so fremd, wie der Quietismus, und die Geisterseherey."

Allgemeiner, unzweideutiger und durchgreifender würde, nach meiner Einsicht, das hier Angedeutete auf folgende Weise ausgesprochen seyn: Wie Platons Lehre entgegengesetzt ist der Lehre des Spinoza; so ist der Geist der Kantischen Philosophie entgegengesetzt dem Geiste der Alleinheitslehre.

Dieser scharfen und auffallenden Entgegensetzung dient zur Bestätigung, daß sich Kant auf Platon als einen Vorläufer in dem Eingange zu seiner Lehre

von den Ideen ausdrücklich und eben so beruft, wie der Urheber der neuesten Alleinheitslehre sich ausdrücklich und wiederholt auf Spinoza als seinen Vorläufer berufen hat *).

„Plato, sagt Kant, (Kr. d. r. Vft. S. 370) bediente sich des Ausdrucks Idee so, daß man wohl sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich Aristoteles beschäftigte, weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit congruierendes angetroffen wird. Die Ideen sind bey ihm Urbilder der Dinge selbst, und nicht blos Schlüssel zu möglichen Erfahrungen, wie die Kategorien. Nach seiner Meinung flossen sie aus der höchsten Vernunft aus, von da sie der menschlichen zu Theil geworden, die sich aber jetzt nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustande befindet, sondern mit Mühe die alten, jetzt sehr verdunkelten Ideen durch Erinnerung (die Philosophie heißt) zurückrufen muß. Ich will mich hier in keine litterarische Untersuchung einlassen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph mit seinem Ausdrucke verband. Ich merke nur an, daß es gar nichts ungewöhnliches sey, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Verglei-

---

*) S. die Beylage A.

chung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegenredete, oder auch dachte."

„Platon" — heißt es ferner — „bemerkte sehr wohl, daß unsere Erkenntnißkraft ein weit höheres Bedürfniß fühle, als blos Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und daß unsere Vernunft natürlicher Weise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen congruiren könne, die aber nichts destoweniger ihre Realität haben, und keineswegs bloße Hirngespinste sind."

Kant folgte also dem Platon, und glaubte nur ihn besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hätte. Was aber nach Kants Meinung den Platon mit sich selbst in Mißverstand gebracht, dieses hat er gleich in der Einleitung zu seiner Vernunft-Kritik (S. 8. 9) deutlich zu erkennen gegeben. „Die leichte Taube, lesen wir dort, indem sie im Freyen die Luft theilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde. Eben so verließ Platon die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so enge Schranken setzt, und wagte

sich jenseits derselben auf Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verstandes. Er bemerkte nicht, daß er durch seine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Widerhalt, gleichsam zur Unterlage, worauf er sich steifen, und woran er seine Kräfte anwenden konnte, um den Verstand von der Stelle zu bringen."

Kant, bey der in ihm unerschütterlich gewordenen Ueberzeugung, daß die Vernunft, als Erkenntniß-vermögen, sich blos auf den Verstand beziehe, oder daß sie über die sinnliche Erfahrung hinaus nur dichten könne, mußte auf diese Weise sehen und urtheilen. Es verbarg sich ihm wunderbarlich, daß in seinem System der Verstand ebenfalls wahrhafte Erkenntnisse zu verschaffen nicht tauge, da alle Verstandes-Begriffe ihre Gültigkeit nur durch Anschauung erhalten, die Anschauung aber von dem Realen gar nichts darstellt, sondern nur Vorstellungen von Erscheinungen gewährt, d. h. bloße Vorstellungen, reine oder empirische, welche nichts dem Dinge selbst zukommendes, „gar nichts, was irgend eine Sache an sich selbst anginge, enthalten, oder in sich antreffen lassen," in Absicht deren es darum auch ewig problematisch bleiben muß, ob ein Objekt derselben außer der Vorstellung und von ihr unabhängig vorhanden sey. Letzteres wird unter solchen Umständen auch zu einer ganz mü-

ßigen und wirklich thörichten Frage, da sich aus ihrer Entscheidung für objektive Erkenntniß weiter gar nichts gewinnen läßt.

So geschah es, daß Kant, nach Bouterweks treffendem Ausdruck, „zwischen der absoluten Realität, von der, nach ihm, der menschliche Verstand schlechterdings abgeschnitten seyn sollte, und der sinnlichen Wahrnehmung, über die er sich dennoch zu erheben hatte, dergestalt zu schweben kam, daß er in dieser Mitte von Himmel und Erde so wohl diese als jenen verlor *).“

*) Hier die Stelle im Zusammenhang: „Wie der wahre Dichter, nach Shakespears Beschreibung, von der Erde zum Himmel und vom Himmel zur Erde blickt; dann die Formen unbekannter Dinge, die die Einbildungskraft gebiert, in ein wirkliches Daseyn herabzieht, und dem luftigen Nichts eine Wohnung und einen Namen gibt, so blickte Kant, der kalte Denker, der alle Dichtung in der Philosophie verschmähte, von den Schranken der Objektivität, die unsere Sinne umgibt, hinauf zu dem Unbedingten, Unendlichen und Ewigen, und von da wieder zurück zu jenen Schranken. Da glaubte er die Unmöglichkeit zu entdecken, das Unendliche und Ewige, das der reinen Vernunft, als das Absolute, Nothwendige, und auf sich selbst Beruhende im reinen Gedanken vorschwebt, in die Sphäre des Erkennbaren herabzuziehen. Nun wurde es Ziel seines intellektuellen Strebens, den Inbegriff aller Bedingungen der Möglichkeit eines menschlichen Erkennens in jenen Schranken als ein wissenschaftliches Ganzes, in Ermangelung einer

Kant selbst aber läugnete standhaft, daß dem also sey, und dieß nicht blos mit dem Munde, sondern aus dem innersten Grunde seines Gemüthes, wo ihm die festen Ueberzeugungen, von denen er ausgegangen

---

absoluten Realität, aufzufassen. Da soll er denn, nach dem Urtheil mehr als eines scharfsinnigen Nicht-Kantianers, im Grunde nicht viel mehr gewonnen haben, als der Dichter Shakespears. Auch Kant, sagt man, verlor zwischen der Erde und dem Himmel sowohl diesen als jene, und als er die Unmöglichkeit eines Erkennens der absoluten Realität bewies, oder zu beweisen glaubte, und nur die Erscheinung des Wirklichen unter ein System reiner Formen der Erkennbarkeit stellte, da, sagt man, gab auch der Denker, der kein Dichter seyn wollte, nur dem luftigen Nichts eine Wohnung und viel schulgerechte Namen. Aber angenommen einmal, was hier zu untersuchen nicht der Ort ist, Kant habe mit der Riesenarbeit seines Verstandes nur menschliche Vorstellungsformen systematisirt, und zur Aufklärung der letzten Gründe des menschlichen Wissens wenig, oder nichts, beygetragen: so hat doch kein speculirender Kopf vor Kant an eine solche Art von System aller menschlichen Erkenntnisse gedacht; und dieses eben so kühn entworfene, als sinnreich ausgeführte System konnte nur mit Hülfe einer Einbildungskraft zu Stande kommen, die den Verstand zwischen der absoluten Realität, von der er schlechthin abgeschnitten seyn sollte, und der sinnlichen Wahrnehmung, über die er sich erheben sollte, so im Schweben erhielt, daß das große Gedankenwerk aus Begriffen erbaut werden konnte u. s. w. (S. Immanuel Kant, ein Denkmal von Bouterwek, S. 25—29.)

war, auch unerschütterlich waren stehen geblieben, nämlich, eines Theils, die Ueberzeugung, daß es gerade zu ungereimt sey, Erscheinungen anzunehmen, ohne etwas, was da erscheine (Kr. d. r. Vernunft. Vorr. S. XXVII.), und andern Theils: daß Vernunft gar nicht seyn könne, und ihr Name zu einem bloßen Schall werde, wenn die höchsten Ideen, welche sie hervorbringt, Gott, Freyheit und Unsterblichkeit, und wegen deren Hervorbringung sie Vernunft, das oberste Erkenntnißvermögen, der Geist des Menschen heißt, nur objektlose Hirngespinste, betrügliche Vorspiegelungen wären, allein zum hinhalten und täuschen, ohne je Bewährung zu finden. Ist ja doch, spricht er zuversichtlich, die Wissenschaft, die sich mit der Bewährung dieser aus der Vernunft wesentlich hervorgehenden Ideen beschäftigt, die älteste aller Wissenschaften, und muß auch die letzte übrig bleiben und sich fort erhalten, wenn gleich die andern insgesammt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarey gänzlich verschlungen werden sollten. (Vorr. S. XIV, XV.)

Factisch nahm also Kant an, es liege in der menschlichen Vernunft, als das Gesetz ihrer Wahrheit über allen Irrthum erhaben, eine unmittelbare Erkenntniß, sowohl des Realen überhaupt, als seines obersten Grundes, einer Natur

unter — und eines Gottes über ihr *). Weil aber eine unmittelbare Erkenntniß, weil ein ursprüngliches allererstes Wissen alle Beweise ausschließt, indem sonst diese das Vorderste und Allererste, der Ursprung der Erkenntniß seyn würde; so wußte Kant jene, die Vernunft selbst bedingenden Grundwahrheiten in die philosophische Wissenschaft, welche durchaus Beweise, Consakramentalen, fodert, und die Wahrheit nicht anders bestehen läßt, als aus wenigstens zweyer Zeugen Munde, nur auf jenem Umwege einzuführen, d. h. sie aus unmittelbaren Erkenntnissen in mittelbare umzuschaffen, indem er der praktischen Vernunft den Primat über die theoretische einräumte. Dergestalt konnte wenigstens der Schein einer wissenschaftlichen Erfindung jener Wahrheiten hervorgebracht werden, während im Grunde durch die Einführung des besagten Primats doch nur das unmittelbare Gefühl des Wahren und Guten, die positiven Offenbarungen der Vernunft über alle wissenschaftliche Beweise für und wider, über alles Zu- und Einreden des vernünftelnden Verstandes schlechthin, so wie es sich gebührt, erhoben wurden.

Nachdem also Kant im theoretischen Theile seiner Philosophie die Vernunft dem Verstande unter-

*) S. Fries neue Kritik der Vernunft. Th. I. S. 199 bis 207.

worfen, sie zu einer bloßen Magd desselben, ja in Wahrheit, als Erkenntnißvermögen, zu weniger als nichts gemacht hatte, indem er ihr blos die Gabe gelassen, über die verständige Sinneserfahrung hinaus trüglich zu dichten; so erhob er sie in dem praktischen Theil wieder eben so über den Verstand, welcher gar nicht mehr einzureden haben sollte, wo jene autonomisch durch ein sic volo, sic jubeo, sic est, entschieden hatte *).

Kant hatte zweymal Recht, und darum Unrecht. Daß er nicht sein zwiefaches Recht in ein einfaches aber vollständiges verwandelte, sondern zwiespaltig blieb und zweydeutig, und voll Doppelsinn bis ans Ende seiner Tage, gehört zu den lehrreichsten Ereignissen in der Geschichte der Philosophie.

Bey der klaren Einsicht von den Bedingungen, der Beschaffenheit, und den scharf bestimmten Gränzen aller dem Menschen möglichen wissenschaftlichen Erkenntniß, zu welcher dieser scharfsinnige Mann zuerst vollständig gelangt war, hätte ihm, sollte man glauben, auch der Werth und Unwerth wissenschaftlicher Beweise, und wie durch sie für die Erkenntniß überall nur Verdeutlichung, nie ein Zuwachs an Inhalt, durchaus keine Begründung derselben gewonnen werden könne, immer klar vor Augen stehen

*) Kr. der pr. Vernunft, S. 258.

müssen. Wäre dieß wirklich bey ihm der Fall gewesen, unmöglich hätte ihm dann je in den Sinn kommen können — weder eine Widerlegung des Idealismus zu unternehmen, und den bisherigen Mangel einer solchen Widerlegung für ein Scandal in der Philosophie auszugeben — noch wiederholte traurige Klagen darüber anzustimmen, daß die menschliche Vernunft zwar, glücklicher Weise! Gott, Unsterblichkeit und Freyheit, als ihr wesentlich inwohnende Ideen voraussetze; unglücklicher Weise aber die Realität oder Objektivität dieser Ideen dennoch nicht theoretisch darzuthun, ihre Gültigkeit nicht wahrhaft zu beweisen vermöge. Vernünftiger Weise mußte ihm, so wie jedem durch ihn wahrhaft Belehrten, das Suchen eines Beweises für das Daseyn einer außer unsern Vorstellungen vorhandenen und denselben entsprechenden wirklichen Welt, und eines über sie erhabenen Urhebers derselben, dann für die Unsterblichkeit und Freyheit des menschlichen Geistes zur Thorheit werden, und der Wunsch, daß dergleichen Demonstrationen oder Beweise zu finden seyn möchten, als eine baare Ungereimtheit verschwinden. Es war offenbar geworden, und mußte jedem nur etwas tiefer durchdringenden und vorurtheilsfreyen Geiste jetzt klar vor Augen stehen, daß diese Wahrheiten, entweder aus unmittelbarer Autorität der Vernunft, deren Wissen durchaus ein Wissen ohne Beweise, ein uner-

borgtes höheres, ein von Merkmalen unabhängiges Erkennen ist, anzunehmen, oder als leere Täuschung wegzuwerfen wären. Man konnte zeigen, mannigfaltiger und auffallender, was auch unabhängig von Kants Entdeckung schon war ins Licht gestellt worden: daß nämlich, und wie und warum jeder Versuch die obersten Erkenntnisse als wahrhafte Erkenntnisse beweisen, das heißt, sie ableiten, oder auf etwas, das noch gültiger und wahrer sey, zurückführen wollen, an sich ungereimt sey, und nichts anders heiße, als auf ihre Vertilgung ausgehen.

Allemal und nothwendig ist ja der Beweisgrund über dem, was durch ihn bewiesen werden soll; er begreift es unter sich, aus ihm fließen Wahrheit und Gewißheit auf das zu beweisende erst herab, es trägt seine Realität von ihm zu Lehn.

Sollte nun z. B. wirkliches Daseyn bewiesen werden können, so müßte etwas zu finden seyn außer ihm, womit es sich belegen ließe, wie die mittelbare Erkenntniß mit unmittelbarer, der Begriff mit der Sache; oder decken, wie man in der Geometrie eine Figur die andere decken läßt, um zu den ersten Beweisen der Gleichheit und Aehnlichkeit zu gelangen; hier folglich ein Jenes, das mit diesem Eines und dasselbe, und auch nicht Eines und dasselbe; ein Wirkliches außer dem Wirklichen, das mehr wirklich

wäre, als das Wirkliche, und doch zugleich auch nur wäre — das Wirkliche.

Desgleichen wenn das Daseyn eines lebendigen Gottes sollte bewiesen werden können, so müßte Gott selbst sich aus etwas, dessen wir uns als seines Grundes bewußt werden könnten, das also vor und über ihm wäre, darthun, ableiten, als aus seinem Princip evolviren lassen. Denn die bloße Deduction nur der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens führt so wenig zu einem Beweise seines wahrhaften Daseyns, daß sie im Gegentheil (das vollkommene Gelingen vorausgesetzt) auch den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott, zu dessen Vermehrung und Bekräftigung ein philosophischer Beweis gesucht wurde, nothwendig zerstört, indem sie mit der größten Klarheit einsehen läßt, wie jene Idee ein durchaus subjektives Erzeugniß des menschlichen Geistes, ein reines Gedicht ist, das er seiner Natur nach nothwendig dichtet, das darum auch vielleicht, aber höchstens nur vielleicht eine Dichtung des Wahren, und somit kein bloßes Hirngespinst; eben so sehr und wohl noch mehr vielleicht aber auch ein bloßes Gedicht, und somit wirklich nur ein Hirngespinst seyn kann.

Ich sage: Eben so sehr, und wohl noch mehr, vielleicht ein bloßes Gedicht, und somit wirklich nur ein Hirngespinst, weil,

damit auch nur ein möglicher Fall für eine objektive Bedeutung der Ideen oder der reinen Vernunftbegriffe übrig bleibe, zuvor die objektive Bedeutung der Urbegriffe des Verstandes oder der Kategorien, mithin die Realität der Natur und ihrer Gesetze geläugnet, und es dem Verstande, daß er auf irgend eine Weise ein Erkenntnißvermögen des Wahren sey, abgesprochen werden muß.

Darin besteht nun Kants Zwiespalt mit sich selbst, und die Verschiedenheit des Geistes seiner Lehre von ihrem Buchstaben, daß er, als Mensch, den unmittelbaren positiven Offenbarungen der Vernunft, ihren Grundurtheilen, unbedingt vertraute, und auch dieses Vertrauen nie, wenigstens nie ganz und entschieden, verlor; als Lehrer der Philosophie aber dieses rein offenbarte selbstständige Wissen in ein unselbstständiges aus Beweisen, das unmittelbar Erkannte in ein mittelbar Erkanntes zu verwandeln für nöthig achtete. Er wollte die Vernunft mit dem Verstande unterbauen, und dann den Verstand wieder überbauen mit der Vernunft. So kam der Primat oder das allerhöchste Ansehen der Vernunft, von welchem, als dem Einen und allgemeinen Grunde und Quell aller Principien ausgegangen werden mußte, erst hinten nach zum Vorschein, und wurde geltend nur unter Bedingung, nach einem mit dem Verstande darüber getroffenen Vergleich. Konnte ein solcher — Nicht

auf gegenseitigen Vorbehalt, sondern auf gegenseitige Verzichtleistung: Schlechthin zu verneinen von der einen, und schlechthin zu bejahen von der andern Seite gegründeter — Vergleich (wodurch im Grunde der Primat neutralisirt und unter Sequester gelegt wurde) nicht getroffen werden; widersetzte sich der Verstand mit seinem Veto, das ihm zum Voraus gebühren sollte, gerade zu und schlechthin den Zumuthungen der Vernunft, so war überall kein Rath; die praktische Vernunft konnte dann, was die theoretische (der Verstand) für Wissenschaft und Erkenntniß zerstört hatte, nicht außerhalb des Gebietes der Wissenschaft und Erkenntniß für den Glauben wieder aufrichten; die Lehre von Gott, von Unsterblichkeit und Freyheit mußte geradezu aufgegeben werden; es blieb nur Naturlehre, Naturphilosophie.

Und auch dieses nicht. Denn es mußte ja der Verstand, um den Ideen der Vernunft auch nur eine problematische Gültigkeit einzuräumen, zuvor die absolute Ungültigkeit seiner eigenthümlichen Erkenntnisse, ihre vollkommene Leerheit und Nichtigkeit als Erkenntnisse eines Realen, eines außer der bloßen Vorstellung auch noch für sich bestehenden wahrhaft Objektiven schon eingesehen haben. Zu dieser Einsicht war er durch bloße Selbstergründung gelangt. Sich selbst zum erstenmal wahrhaft

und durchaus ergründend, hatte er entdeckt, daß, was man bisher allgemein Natur und ihre nothwendigen Gesetze genennt hatte, nichts anders sey, als das menschliche Gemüth selbst mit seinen durchaus subjektiven Vorstellungen, Begriffen und Gedankenverbindungen. Jene, die bisher für objektiv gehaltene Natur, mit ihrem Wesen, und allen ihren Werken verschwand nunmehr, wurde, abgetrennt von äußerer Sinnlichkeit, dem philosophirenden Verstande zu Nichts. Alles überhaupt, Erkennendes und Erkanntes, lösete sich vor dem Erkenntnißvermögen in ein gehaltloses Einbilden von Einbildungen, objectiv rein in Nichts auf. Es blieb übrig nur ein wunderbarliches intellektuelles Reich wunderbarlicher intellektueller Träume, ohne Deutung und Bedeutung *).

Und so nahe wäre denn unser großer Kritiker der Einsicht, und dem die Absicht der Philosophie wirk-

*) Wenn wir nicht voraussetzen, daß durch das ganze Universum ein ursprünglicher Typus der Sinnlichkeit waltet, der an ursprüngliche Bedingungen der Möglichkeit aller Formen des Organismus gebunden ist, so dürfen wir skeptisch auch die Gesetze, nach denen sich unsere Vernunft mit unserer Sinnlichkeit zu einer Erfahrung vereinigt, für nichts weiter, als subjective Vorstellungsgesetze ansehen; das heißt, wir dürfen annehmen, Alles, was uns nach diesen Gesetzen

lich erfüllenden Resultat gekommen — dem entscheidenden: Es habe der Mensch nur diese Wahl: anzunehmen — entweder überall ein offenbares Nichts; oder über Allem einen wahrhaften allein alles wahrmachenden Gott. — So nahe dieser Einsicht, ohne sie dennoch in der That und Wahrheit zu gewinnen; so nahe diesem entscheidenden Resultat, ohne es zu ergreifen, es sich anzueignen, und als die Summe seiner Lehre zu offenbaren!

Was ihn an dem wirklichen Gewinn jener Einsicht, an dem Ergreifen dieses Resultates verhinderte, und ihn lieber höchst künstlich jenen transscendental-idealistischen Schlüssel ersinnen ließ, der in Wahrheit doch nichts auf- sondern alles nur fester zuschließt; dieses findet sich besonders lehrreich erklärt in dem Abschnitte seiner Kritik, wo er dem Interesse der Vernunft das Interesse der Wissenschaft (des Verstandes), dem Platonismus den Epikureismus entgegen setzt, und sich, als Vertreter der Wissenschaft, des letztern wider den ersten, des Naturalismus wider den Theismus annimmt.

---

als wahr vorkommt, könne anders organisirten und in ihrer Art doch auch vernünftigen Geschöpfen als schlechthin falsch vorkommen. Nehmen wir aber dieses an, so ist unser Glaube an Wahrheit in seiner Grundfeste erschüttert." (Ideen zur Metaphysik des Schönen; von Fr. Bouterwek, S. 110.)

„Jeder von beyden," sagt Kant, „wenn er dogmatisch wird, behauptet mehr zu wissen, als er weiß, doch so, daß der erstere (der Epikureismus oder Naturalismus) das Wissen, ob zwar zum Nachtheil des Practischen, aufmuntert und befördert; der zweyte (der Platonismus oder Theismus) zwar zum Practischen vortreffliche Principien an die Hand gibt, aber eben dadurch in Ansehung alles dessen, worin uns allein ein speculatives (wahres positives) Wissen vergönnt ist, der Vernunft erlaubt, idealischen Erklärungen der Naturerscheinungen anzuhängen, und darüber die physische Nachforschung zu versäumen." (Kr. d. r. Vrft. S. 490. 504.)

Mit Recht war Kant einem Theismus, welcher dergleichen der Vernunft erlaubt, und, wie er an einem andern Orte sich ausdrückt, sie faul und verkehrt macht, entgegen. Allein der ächte Theismus, der Platonische, ist mit Nichten ein solcher Verführer, sondern im Gegentheil gibt allein Er im strengsten Verstande und ohne irgend einen Abbruch, der Wissenschaft was der Wissenschaft, und Gott oder dem Geiste, was Gottes und des Geistes ist *).

---

*) „Die Wissenschaft von den Ideen ist die höchste in unserm Geiste; aus Ideen als Principien ist aber keine Wissenschaft möglich, sondern nur Glaube (eine über alle

Wenn die Vernunft wirklich sich blos auf den Verstand bezieht, und dieser blos auf die Sinnlichkeit

---

Wissenschaft hinausreichende höhere Ueberzeugung, Neue Kr. d. Vrft. Bd. II. S. 324); alle Wissenschaft gehört der Natur, d. h. der Erscheinung u. s. w." S. Fries über die neuesten Lehren von Gott und der Welt, S. 64. Zu vergleichen mit desselben neuen Kritik der Vernunft, §. 101. Bd. II. S. 82 ff., wo von den drey Ueberzeugungsweisen gehandelt wird: 1) von der eigenthümlichen Ueberzeugungsweise des Verstandes durch Anschauung; 2) von der Ueberzeugungsweise der Vernunft rein aus sich selbst, mittelst eines durchaus reflectirten Fürwahrhaltens ohne Anschauung, welches Fürwahrhalten reiner Vernunftglaube ist; 3) von der eigenthümlichen Ueberzeugungsweise der transscendentalen Urtheilskraft, welche Ahndung heißt, und sich ihrer vollständigen eigenthümlichen Gewißheit nur durch Gefühl, ohne einen bestimmten Begriff, bewußt werden kann. (S. Bd. I. S. 341 ff. den Abschnitt: Theorie des Gefühls.)

„Diese drey Ueberzeugungsweisen," sagt Fries am Schlusse des Paragraphen, „haben in unserm Geiste den ganz gleichen Grad nothwendiger Gewißheit . . . Das Vorurtheil für das Wissen rührt nur von der ästhetischen Deutlichkeit, von der Einleuchtendheit und Gemeinverständlichkeit der Sinnesanschauung her, welche in der Gründlichkeit keinen Unterschied macht. Weit gefehlt, daß reiner Vernunftglaube ein unsichererers Fürwahrhalten sey, als das Wissen, so ist er gerade das festeste, welches wir haben, indem er rein aus dem Wesen der Vernunft entspringt. Wir hätten eigentlich gar kein Wissen, wenn nicht schon ein Element des Vernunftglaubens, eine Ueberzeugung aus bloßer Vernunft ohne

„Jeder von beyden," sagt Kant, „wenn er dogmatisch wird, behauptet mehr zu wissen, als er weiß, doch so, daß der erstere (der Epikureismus oder Naturalismus) das Wissen, ob zwar zum Nachtheil des Practischen, aufmuntert und befördert; der zweyte (der Platonismus oder Theismus) zwar zum Practischen vortreffliche Principien an die Hand gibt, aber eben dadurch in Ansehung alles dessen, worin uns allein ein speculatives (wahres positives) Wissen vergönnt ist, der Vernunft erlaubt, idealischen Erklärungen der Naturerscheinungen anzuhängen, und darüber die physische Nachforschung zu versäumen." (Kr. d. r. Vrft. S. 490. 504.)

Mit Recht war Kant einem Theismus, welcher dergleichen der Vernunft erlaubt, und, wie er an einem andern Orte sich ausdrückt, sie faul und verkehrt macht, entgegen. Allein der ächte Theismus, der Platonische, ist mit Nichten ein solcher Verführer, sondern im Gegentheil gibt allein Er im strengsten Verstande und ohne irgend einen Abbruch, der Wissenschaft was der Wissenschaft, und Gott oder dem Geiste, was Gottes und des Geistes ist *).

*) „Die Wissenschaft von den Ideen ist die höchste in unserm Geiste; aus Ideen als Principien ist aber keine Wissenschaft möglich, sondern nur Glaube (eine über alle

Wenn die Vernunft wirklich sich blos auf den Verstand bezieht, und dieser blos auf die Sinnlichkeit

---

Wissenschaft hinausreichende höhere Ueberzeugung, Neue Kr. d. Vrst. Bd. II. S. 324); alle Wissenschaft gehört der Natur, d. h. der Erscheinung u. s. w." S. Fries über die neuesten Lehren von Gott und der Welt, S. 64. Zu vergleichen mit desselben neuen Kritik der Vernunft, §. 101. Bd. II. S. 82 ff., wo von den drey Ueberzeugungsweisen gehandelt wird: 1) von der eigenthümlichen Ueberzeugungsweise des Verstandes durch Anschauung; 2) von der Ueberzeugungsweise der Vernunft rein aus sich selbst, mittelst eines durchaus reflectirten Fürwahrhaltens ohne Anschauung, welches Fürwahrhalten reiner Vernunftglaube ist; 3) von der eigenthümlichen Ueberzeugungsweise der transscendentalen Urtheilskraft, welche Ahndung heißt, und sich ihrer vollständigen eigenthümlichen Gewißheit nur durch Gefühl, ohne einen bestimmten Begriff, bewußt werden kann. (S. Bd. I. S. 341 ff. den Abschnitt: Theorie des Gefühls.)

„Diese drey Ueberzeugungsweisen," sagt Fries am Schlusse des Paragraphen, „haben in unserm Geiste den ganz gleichen Grad nothwendiger Gewißheit . . . Das Vorurtheil für das Wissen rührt nur von der ästhetischen Deutlichkeit, von der Einleuchtendheit und Gemeinverständlichkeit der Sinnesanschauung her, welche in der Gründlichkeit keinen Unterschied macht. Weit gefehlt, daß reiner Vernunftglaube ein unsichererer Fürwahrhalten sey, als das Wissen, so ist er gerade das festeste, welches wir haben, indem er rein aus dem Wesen der Vernunft entspringt. Wir hätten eigentlich gar kein Wissen, wenn nicht schon ein Element des Vernunftglaubens, eine Ueberzeugung aus bloßer Vernunft ohne

(Kr. der r. Vern. S. 671, 692); wenn sie von den Naturerscheinungen ausgehend, nur allmählig sich aufschwingt zu Ideen (Kr. d. r. Vern. S. 491): so hat Kant überall und auch wider Platon vollkommen Recht. Die Ideen sind dann nur erweiterte Verstandesbegriffe ohne erweisliche objective Gültigkeit, und die Wissenschaft kann nicht ernstlich genug vor dem Betruge warnen, den sie zu spielen so geschickt

---

Sinn mit in ihm wäre. Auch der Ahndung gehört derselbe Grad der Sicherheit der Ueberzeugung, wenn sie gleich auf Vollständigkeit Verzicht thun muß in Rücksicht der Bestimmung ihres Gegenstandes. Sie ist nur ein relatives Fürwahrhalten der Beziehung des Glaubens auf das Wissen, und kann nicht für vollständig gelten, indem sie eben aus dem Bewußtseyn der Schranken unsers Wesens entspringt. Wir wissen aber, daß keiner menschlichen Vernunft der salto mortale aus sich selbst heraus gelingen wird, um die Geheimnisse der Ahndung aufzulösen. Denn das ist der Gipfel menschlicher Weisheit, zu wissen, was wir nicht wissen, und was wir auch nicht wissen können, ohne unser eigenes Wesen vorher verwandeln zu lassen." (S. auch §. 131. S. 195 — 199, ferner S. 222, 223.)

Wie nach meiner eigenthümlichen, etwas verschiedenen, Ansicht, Wissen, Glauben und Ahnden sich von einander unterscheiden und sich zu einander und der Erkenntniß des Wahren verhalten, habe ich in meinem Schreiben an Fichte dargelegt. Ich verweise besonders auf S. 27 — 32 des Briefes, und S. VIII — X des Vorberichts. Man sehe auch am Ende dieser Schrift die Beylage A.

sind. In der That, wenn die Kantische Deduction der Ideen richtig ist, so läßt sich nichts verkehrteres denken, als von solchen Ideen ausgehen und sie an die Spitze der Wissenschaft stellen zu wollen *). Thut man aber nach Kantischer Anweisung auf die Ideen als ursprüngliche Erkenntnisse von objektiver Gültigkeit Verzicht, so kehrt sich nothwendig das vorhin erwähnte Entweder Oder um; das offenbare Nichts kommt auf die Seite Gottes und alles Uebersinnlichen oder Uebernatürlichen; das allein Wahre und Wirkliche auf die Seite des sinnlich Anschaubaren, der allein sich objectiv darstellenden Natur zu stehen. Das letzte hätte Kant, nach seiner Hauptvoraussetzung, die wir weiter oben ein ihm unüberwindliches Vorurtheil genennet haben, als consequenter Denker ergreifen müssen, und wäre dann, eben so nothwendig selbst der Urheber des erst in der zweyten philosophischen Generation nach ihm mit so vielem Glanz hervorgetre-

*) Auch wenn die Ideen als objectiv gültige dem Menschen eingeborne Urbegriffe angenommen werden, läßt sich aus ihnen keine Wissenschaft erzeugen, denn diese ist immer nur Kopie der Natur, auch in ihrer höchsten Vollendung, und kann aus keiner andern Quelle, als der Natur selbst, d. i. der sinnlichen, reinen oder empirischen, Anschauung derselben, mittelst vollendeter Reflexion, geschöpft werden.

tenen Ideal-Materialismus, der absoluten Identitäts- und All-Einheitslehre geworden.

Alles kommt hier darauf an: was sich uns mit übertreffender Klarheit als das Erste, und was sich uns als das nur folgende oder Zweyte offenbart: Natur oder Intelligenz. Entweder „ist die Vernunft selbst aus dem Schoße der Natur hervorgegangen und an sich nichts mehr als die vollendete Entwickelung der Sinnlichkeit,“ oder sie ist hervorgegangen unmittelbar aus Gott, und steht zwischen ihm und seinem sichtbaren Werke, der Natur, beyde wahrnehmend, und mit der Gewißheit des eigenen Daseyns für beyde zeugend, in der Mitte *).

Dadurch, sagt Platon, ist Gotteslåugnung unter die Menschen gekommen, daß man sie trüglich überredet hat, das Erste sey nicht das Erste, das

---

*) „Von Gott und der Welt wissen wir vor aller weitern wissenschaftlichen Bildung voraus, und lassen es uns nicht nehmen, daß Gott das absolut selbstständige höchste Wesen sey, erhaben über die Welt. Wir wissen also voraus, daß eine jede Lehre von Gott irrig ist, welche Gottes Daseyn einem Gesetze unterwirft, oder einem Schicksale; eben so, daß jede solche Lehre falsch ist, welche eine totale oder partielle Weltvergötterung enthält.“ (Fries über die neuesten Lehren von Gott und der Welt, S. 35.)

Nachfolgende nicht das Nachfolgende; überredet: Es sey bis dahin irrig die Natur, welche das allein Erzeugende sey, für ein Erzeugtes, das Erzeugte hingegen, den die Natur blos abspiegelnden und ihr nachahmenden Verstand, die Intelligenz, für den Erzeuger und ersten Erheber gehalten worden *).

Aristoteles bemerkt: Bis auf Anaxagoras hätten die ältern griechischen Philosophen insgesammt, nahmentlich auch die Pythagoräer, für das Vollkommenste gehalten — Nicht das Princip, woraus etwas entsteht; sondern das, was daraus entsteht, wie Pflanzen, Thiere u. s. w. Alle hätten eine regellos sich bewegende Materie, ein Chaos zum Grunde gelegt, und aus diesem eine Welt, ein Geordnetes nur allmählig hervorgehen lassen. Verschiedene Schulen hätten verschiedene Systeme oder Schöpfungstheorien gehabt; dies aber sey allen gemein gewesen, daß sie das Princip aller Entstehung in die ursprüngliche Materie selbst gesetzt hätten. Außer der Materie sey dies Princip zuerst von Anaxagoras gesetzt worden.

„Daß die Dinge in der Welt gut sind oder werden, spricht Aristoteles, davon kann doch weder

---

*) de Legibus L. X. vol. IX. p. 80. edit. Bip.

Feuer noch Erde, noch etwas dergleichen Ursache seyn, und jene Philosophen selbst (die das All für Eins halten) können das auch nicht geglaubt haben. Dem Zufall oder Ungefähr so etwas zuzuschreiben, wäre wieder ungereimt. Derjenige, der eben wie in den lebendigen Geschöpfen so in der Natur ein verständiges Wesen, als die Ursache der Welt und der Ordnung darin annahm, scheint mir gegen jene taumelnden Philosophen gleichsam, wenn ich so sagen mag, nüchtern. Dies war, so viel wir wissen, Anaxagoras." *).

In dem vierzehnten Buche desselben Werks (c. IV.) sagt Aristoteles: „Schwierigkeit hat, selbst für den geübten Forscher, das Verhältniß des Guten und Schönen zu den Urstoffen und Uranfängen. Ob in diesen etwas sey, das wir das wirklich Gute, das Beste nennen mögen; oder ob es darin nicht enthalten, sondern später entstanden sey? dies ist die Schwierigkeit. Bey den jetzigen Theologen **) gilt,

---

*) Arist. Metaph. I. 3. S. Fülleborns Beyträge St. II. 160, 161. Ferner, Tennemanns Gesch. d. Ph. I. S. 117 — 119. nebst den dort angeführten Aristotelischen Stellen. Ebendaselbst S. 298. ff. den Abschnitt von der Philosophie des Anaxagoras.

**) Mit diesen Philosophen, welche Aristoteles, weil ihre Nachforschungen die erste Ursache zum Gegenstande haben, Theologen nennt, hat es Platon in dem vorhin angezogenen zehnten Buche von den Gesetzen zu thun.

wie es scheint, diese Frage für entschieden: sie verneinen Ersteres, uud behaupten, daß erst im Fortgange der Natur der Dinge das Gute und das Schöne zur Erscheinung komme. Dieses thun sie aus Scheu vor einer wahren Schwierigkeit, die denjenigen entgegen steht, welche das Eine als Uranfang annehmen. Diese Schwierigkeit aber liegt nicht darin, daß man dem Uranfange das Gute, als ihm beywohnend zuschreibt; sondern darin, daß man das Eine zum Uranfange, den Uranfang zum Urstoffe, und das Viele zum Erzeugnisse des Einen macht.

„Aehnlich ist die Rede der alten Dichter, bey welchen als das Höchste und Herrschende nicht die Urwesen, wie die Nacht, der Uranos, das Chaos oder auch der Okeanos, erscheinen, sondern Zeus. Allein diese Vorstellung hat ihren Grund nur darin, daß sie die Herrschenden verwechseln. Denn die gemischten und nicht mythisch redenden Dichter, wie Pherekydes und einige andere, auch die Magier, setzen das Erste erzeugende als das Höchste und Beste.“

Die von Aristoteles hier ausgesprochene Unterscheidung ist von der größten Wichtigkeit und erschöpft die Sache. Es kann nur zwey Hauptclassen von Philosophen geben: solche, welche das Vollkommnere aus dem Unvollkommnern hervorgehn und

allmählig sich entwickeln lassen; und solche, welche behaupten, das Vollkommenste sey zuerst, und mit ihm und aus ihm beginne alles; oder: es gehe nicht voraus, als Anbeginn, eine Natur der Dinge; sondern es gehe voraus und es sey der Anbeginn von allem ein sittliches Principium, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz — ein Schöpfer-Gott *).

Die Lehre der einen dieser zwey Hauptclassen ist der Lehre der andern dergestalt entgegengesetzt, daß keine Annäherung zwischen beyden, noch weniger eine Vereinigung derselben zu einer dritten, in welcher sie sich ausglichen oder indifferenzirten möglich ist.

Es gilt die Entscheidung der Frage: Ob am Anfang war die That, und nicht der Wille; oder ob am Anfang war der Wille, und erst nach ihm wurde, als seine Folge, die That.

Um diese Entgegensetzung von der ihr anklebenden Zeitbestimmung so viel wie möglich zu befreyen, wollen wir dasselbe noch auf eine andere Weise fragen, nämlich also: Soll angenommen werden mit Spinoza, daß der Wille die That nur begleite, so daß diese jenen verursache, leite und regiere; oder

*) S. das vorhin schon angeführte Xte Buch der Gesetze von Platon, von Anfang bis zu Ende.

soll angenommen werden mit Platon — das gerade Entgegengesetzte *)?

Wille setzt Verstand voraus, Einsicht und Absicht. Eine Willenlose, unvorgesetzte Handlung ist eine blinde Handlung, es möge sich Bewußtseyn dazu gesellen oder nicht.

Unsere Frage wird sich also in Beziehung auf das Weltall dergestalt ausdrücken müssen: Besteht das Weltall durch einen innern in sich beschlossenen selbstständigen Mechanismus, und hat es außer sich weder Ursache noch Zweck; oder ist es um des Guten und des Schönen willen vorhanden, das Werk einer Vorsehung, die Schöpfung eines Gottes?

Das Letztere bejahet die blos gesunde, sich selbst noch unbedingt vertrauende Vernunft. Es war daher diese Meinung die ältere, und der Theismus, als Glaube, ging dem Naturalismus, als Philosophie voraus. Dieser, der Naturalismus, entstand zugleich mit der Wissenschaft; er begann so wie diese sich zu entwickeln anfing, und wurde, wie in der gegenwärtigen Schrift schon wiederholt angemerkt worden ist, die erste Philosophie.

Sollte je die Wissenschaft vollkommen werden: ein aus Einem Princip abgeleitetes, in sich vollen-

*) S. Platonis Timaeus. p. 304, 305. Vol. IX. edit. Bipont. de Legibus, ibid. p. 92. Definit. ibid. p. 287. Vol. XI.

detes, alles Erkennbare umfassendes System — so mußte der Naturalismus zugleich mit ihr seine Vollkommenheit erhalten; Alles mußte erfunden werden als nur Eines, und aus diesem Einen nur alles begriffen, alles verstanden werden können.

Es ist demnach das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sey, kein übernatürliches, außerweltliches, supramundanes Wesen. Nur unter dieser Bedingung, nämlich, daß allein Natur, diese also selbstständig und alles in allem sey — kann die Wissenschaft, ihr Ziel der Vollkommenheit zu erreichen, kann sie ihrem Gegenstande gleich und selbst alles in allem zu werden sich schmeicheln.

Selbstständigkeit der Natur setzt, als wissenschaftlicher Naturforscher, auch der Theist insofern und dergestalt voraus, daß er sich streng untersagt, irgend etwas in der Natur anders als aus ihr selbst verstehen und erklären zu wollen. Er zumal erkennt an, als Gesetz der Wissenschaft, daß sie von Gott nicht dürfe wissen wollen, überhaupt von keinem Uebernatürlichen, weil sie, gleich der Natur, deren Reflex sie ist, nothwendig da aufhört, wo dieses beginnt *). Mit Recht aber fodert

---

*) Wohl giebt es ein Wissen von dem Uebernatürlichen, von Gott und göttlichen Dingen, und zwar ist dieses Wissen das Gewisseste im menschlichen Geiste, ein absolutes,

er ein Gleiches von dem Naturalisten, welcher dogmatisch behauptet: alles sey Natur, und außer und über der Natur sey Nichts — Er fodert nämlich von ihm, daß er sich gewissenhaft enthalte, dem Theismus abgeborgte Ausdrücke bey dem Vortrage seiner Lehre zu gebrauchen, sie dadurch zu verstellen und wirklich zu einer Irrlehre zu machen, welches sie bey unverfälschter Rede nicht seyn würde, denn Niemand wird alsdann durch sie getäuscht *).

---

aus der menschlichen Vernunft unmittelbar entspringendes Wissen, aber zu einer Wissenschaft kann dieses Wissen sich nicht gestalten.

*) „Ein nüchterner Atheismus stehet dem Verstande wohl an, wenn er das Resultat eines verständigen Strebens nach vollendeter Einsicht ist. Aber ein poetisch mystischer Atheismus, der sich Religion nennt, ist des Philosophen unwürdig, und ein schädlicher Verführer, indem er dem Menschen das Bedürfniß der reinen Wahrheit selbst ablügt, um ihn durch Anschauungen zu beseligen, aus denen der erfinderische Witz machen kann, was er will. Jeden Glaubens-Wahn, der nur eine poetische Seite zeigt, begünstigt dieser Atheismus nicht nur; er weiß sich sogar nach Zeit und Umständen in poetischen Phrasen, deren prosaischer Sinn dann unerörtert bleibt, mit ihm zu verbrüdern. Nur die bescheidene Religion des Glaubens und der Hoffnung, die von moralischer Zuversicht ausgeht, ist dieser Religiosen unerträglich . . . . Aber untergehen wird, so lange die Menschheit nicht untergeht, auch die Religion nicht,

Der nicht irrlehrende, nicht täuschende, sondern sich zu sich selbst unverholen bekennende aufrichtige klare und bare Naturalismus — stehet, als speculative Lehre, neben dem Theismus gleich unsträflich da. Stolz, und selbst mit bitterm Hohn mag er den Theismus von sich weisen, und erklären, daß er mit ihm, der nur ein Gespenst, kein ächt wissenschaftliches Wesen sey, nichts zu schaffen, noch zu theilen haben möge: der Weise wird deswegen ihm nicht zürnen. Nur muß der Naturalismus um sich in dieser Unsträflichkeit zu erhalten, auch dieselbe aufrichtige kecke Sprache unverändert führen. Er muß nie reden wollen auch von Gott und göttlichen Dingen, nicht von Freyheit, von sittlich Gutem und Bösem, von eigentlicher Moralität; denn nach seiner innersten Ueberzeugung sind diese Dinge nicht *), und

---

welche aufrichtiger ächter Gottesglaube ist." Kants Denkmal, S. 124.

*) „Das System, welches lehret, Alles sey Eins (Es nenne sich Naturalismus, Pantheismus, Spinozismus oder wie es wolle) hebt den Unterschied des Guten und Bösen unvermeidlich auf, so sehr es sich auch in Worten dagegen sträuben mag. — Denn wenn alles nur Eines ist, so ist alles gut, und jeder Anschein von dem, was wir unrecht oder schlecht nennen, nur eine leere Täuschung. Daher der zerstörende Einfluß desselben auf das Leben, indem, man mag sich nun in den Ausdrücken auch drehen, und an den durch die Stimme des Gewissens überall hervortretenden

von ihnen redend sagt er, was er in Wahrheit nicht meint. Wer aber solches thut, der redet Lüge.

In Absicht der **Grundbehauptung** des Naturalismus findet keine Doppelrede, keine Zweideutigkeit statt. Diese Grundbehauptung ist die schon angeführte allgemein bekannte: daß die Natur selbstständig, in sich allgenugsam: daß sie **Eines und Alles und außer ihr nichts** sey.

Hiemit aber ist der Begriff der Natur, was er in sich fasse, und — **nothwendig ausschließe**, noch keineswegs gegeben und durchaus bestimmt; denn die Aussage: es fasse dieser Begriff absolut **Alles** in sich, mit Ausnahme nur des absoluten Nichts; oder die Erklärung: Es sey die Natur der Inbegriff alles Seyns, alles Wirkens und Werdens; alles Entstehenden und Vergehenden — wird keinem ächten Denker genügen. Ein solcher weiß, daß Aristoteles Recht hatte, von einer jeden Erklärung zu verlangen, daß sie die **Gattung** und den **Unterschied** eines Gegenstandes angebe.

Glauben anschließen wie man will, im Grunde doch, wenn man dem verderblichen Princip nur treu bleibt, die Handlungen des Menschen für gleichgültig, und der ewige Unterschied zwischen Gut und Böse, zwischen Recht und Unrecht ganz aufgehoben, und für nichtig erklärt werden muß." (Ueber die Sprache und Weisheit der Indier von Fr. Schlegel, S. 127, 97, 98, 114.)

Hier fehlt beydes, weil überhaupt alles Objektive mangelt. Wir erhalten, als positiven Inhalt des Naturbegriffs, ein bloßes Nicht = Nichts; als negativen, das absolute Nichts, ohne die Zugabe eines Merkmales zur Unterscheidung des einen von dem andern. Dennoch sollen, der Aussage nach, beyde sich gegenseitig im Begriffe bestimmen, und zusammen seine Möglichkeit bewirken.

Wollte man, um diesem Mangel abzuhelfen, die eben angeführte Erklärung lieber selbst verwerfen, und nun behaupten: Keinesweges sey die Natur der Inbegriff alles Seyns; ein solcher Inbegriff sey unmöglich, und würde zum Objekt nur ein starres Unding haben. Auch sey sie nicht das ewige Wirken und Werden der Dinge, als hätte sie diese, irgend ein Daseyn zur Absicht; sie verabscheue im Gegentheil alles Daseyn, und damit auch jede Absicht; sie sey einzig und allein das Hervorbringen als solches, das reine Hervorbringen ohne alle Absicht, die absolute Productivität. Dieser Sub= und Objektlosen, a parte ante wie a parte post unbedingten, absoluten Productivität allein könne ein wahrhaftes Seyn zugeschrieben werden, keinesweges aber dem von ihr Producirten, der Unendlichkeit der einzelnen Wesen; diese, als solche, seyen in Wahrheit nicht; folglich könne auch nicht seyn ein Inbegriff alles Seyns, sondern es könne seyn nur ein einiges ewiges

und unveränderliches Seyn, *das Seyn der absoluten Productivität*. — Ich sage: wollte man sich auf diese Weise helfen, so würde man aus Einer Verlegenheit nur in eine andere, wo möglich, noch größere gerathen.

Denn wenn eine absolute Productivität Eines und Alles, die Unendlichkeit aber des von Ewigkeit zu Ewigkeit von ihr Producirten, *als solches*, *nichts* ist; so fragt es sich: Was denn eigentlich die *That* dieser absoluten Productivität, der Werth und Gegenstand ihrer unendlichen Geschäftigkeit sey? Beyworte und Umschreibungen werden diese und ähnliche Fragen nicht vertilgen; sondern im Gegentheil sie nur vermehren. So wenn man uns, als eine höhere und tiefere Offenbarung der Lehre, verkündigte: die Natur oder die absolute Productivität sey — *die heilige ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeuge, und werkthätig hervorbringe*; sie sey *der allein wahre Gott, der Lebendige*; der Gott des Theismus hingegen sey nur ein abgeschmackter Götze, ein die Vernunft entehrendes Hirngespinst: so würden wir, dies vernehmend, doch wohl nicht sogleich verstummen dürfen; vielmehr dürften wir Ursache finden jetzt noch dringender zu werden mit Fragen über eines solchen Gottes *Werke*: Ob diese denn jetzt nicht mehr mit ihm *Eines und Dasselbe* seyn sollen — oder

dennoch? ob nur in ihm vorhanden, oder auch außer ihm?

Sind sie nur in ihm vorhanden, so sind sie bloße Veränderungen, Modificationen seiner selbst, und es wird in Wahrheit nichts geschaffen als — die Zeit!

Man erwäge, daß der allein wahre und lebendige Gott (die Natur) sich weder vermehren noch vermindern, weder erhöhen noch erniedern kann; sondern daß dieser Gott, aequal Natur oder Universum, von Ewigkeit zu Ewigkeit, sowohl der Qualität als der Quantität nach, immer einer und derselbe bleibt. Es würde darum auch absolut unmöglich seyn, daß er irgend einen Wechsel in sich verursachte, sich als Veränderungskraft darthäte, wenn er nicht die Veränderlichkeit, die Zeitlichkeit, der Wechsel selbst wäre. Diese Veränderlichkeit selbst ist aber, sagt man uns, in ihrer Wurzel ein Unveränderliches, nämlich die heilige ewigschaffende Urkraft der Welt; in ihrer Frucht hingegen, in der expliciten wirklichen Welt, ein absolut Veränderliches, so daß in jedem einzelnen bestimmten Moment, das All der Wesen nichts ist. Demnach ist unwidersprechlich das Schöpferwort des naturalistischen Gottes, welches er von Ewigkeit zu Ewigkeit ausspricht: Es werde Nichts! Er ruft hervor aus dem Seyn das Nichtseyn; wie der Gott des Theismus aus dem Nichtseyn hervorruft das Seyn.

Und so fänden wir uns denn auch hier wieder in dem Fall, uns ohne Weiteres entschließen zu müssen — Entweder das offenbare Nichts als das allein an sich Wahre anzunehmen; oder die Meinung für schlechthin unannehmbar zu erklären, daß die Natur alles, und außer und über ihr nichts sey. Denn soviel ist doch wohl jedem Unbefangenen klar, daß, wenn die Natur nichts ist als die heilige ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt, die Welt aber, mit allem, was in ihr ist, in jedem Moment ihres wirklichen expliciten Daseyns nicht ist: daß dann die hervorbringende Ursache dieser von Ewigkeit zu Ewigkeit von einer Gestalt des Nichts in eine andere Gestalt des Nichts übergehende Welt, ganz in demselben Maße nichtig seyn müsse, wie es ihre Wirkung ist. Das ganze Wesen dieser Ursache ist ja nichts anders als ihr Wirken, und sie vollbringt in jedem Augenblicke vollständig alles, was sie zu vollbringen vermag; ihr Heute ist nicht vollkommener als ihr Gestern, und ihr Morgen wird nicht vollkommner seyn, als ihr Heute. Sie bringt also in Wahrheit nichts hervor, sondern macht sich ewig nur eine Veränderung mit sich selbst, das heißt, wie schon vorhin gesagt wurde: sie gebiert ewig nur die Zeit. Diese zu erzeugen in einem ununterbrochenen Wechsel, das ist alle ihr Leben und ihres ganzen Lebens Inhalt;

nur damit sie lebe, thut sie alles, was sie thut; sie hat keinen höhern Zweck, keinen Lebens Inhalt.

Zu diesem Resultat sind wir gelangt, indem wir den Begriff der Natur als eines selbstständigen Wesens, welches nichts außer sich als seine Ursache voraussetze, und nichts außer sich als seine Wirkung hervorbringe, sondern welches selbst sey alle Ursache und alle Wirkung, Welt und Weltschöpfer zugleich, das vollkommene Einerley von beyden, von Grund aus zu bestimmen suchten. Wir fanden auf dem Grunde den Ungedanken einer Identität (eines idem esse) des Seyns und Nichtseyns; welche Identität aber seyn sollte — Nicht die Identität des offenbaren Nichts; sondern die Identität des Unbedingten und des Bedingten, der Nothwendigkeit und der Freyheit: In Wahrheit die Identität — der Vernunft und der Unvernunft, des Guten und Bösen, des Dinges und des Undinges.

In Wahrheit! wir wiederholen es nachdrücklicher und besonnener: „die Identität der Vernunft und der Unvernunft, des Guten und Bösen, des Dinges und des Undinges" — denn allein auf jenem Gegensatze und unvertilgbarem Dualismus des Uebernatürlichen und Natürlichen, der Freyheit und Nothwen-

digkeit, einer Vorsehung und des blinden Schicksals oder Ungefährs *), beruhet die menschliche Vernunft; sie gehet aus diesen Gegensätzen, die mit einander nur Einen und denselben Gegensatz ausmachen, hervor; so, daß mit der Realität, Objectivität und vollkommenen Wahrhaftigkeit dieses Urgegensatzes des Natürlichen und Uebernatürlichen, oder der Nothwendigkeit und Freyheit, oder einer Vorsehung und des blinden Schicksals, die Realität der Vernunft selbst, ihre Wahrhaftigkeit und Würde verlohren gehen, und der Mensch

*) Das Ungefähr ist das Entgegengesetzte der Absicht, nicht der Nothwendigkeit; es ist ein gleichbedeutender Ausdruck für blindes Schicksal. Wir sagen, daß uns etwas von ungefähr, oder durch blindes Glück gelungen sey, wenn wir es ohne Absicht und Einsicht hervorbrachten; wenn es durch uns entstand, aber unvorgesehen und unvorgesetzt. Ein absichtloses Verursachen ist ein blindes Thun, kein Handeln. Wir sagen, nicht von der Natur, daß sie handle, sondern nur, daß sie wirke. Daher die Entgegensetzung zwischen den Hervorbringungen der Natur nach Gesetzen der Nothwendigkeit ohne Freyheit, und den Werken der Kunst oder der Vorsehung, aus und mit freyem Willen. Es hat zu allen Zeiten, wo philosophirt wurde, Philosophen gegeben, welche das bewußtlose, unvorsetzliche Wirken höher gehalten haben, als das vorsetzliche bewußte, weil ihnen jenes als das Ursprüngliche erschien. S. die Beylage B.

alsdann mit ihr und durch sie vor dem vernunftlosen Thiere nichts als Irrthum und Lüge zum Voraus haben würde.

Um die Wahrheit dieser Behauptung in ihr volles Licht zu stellen, wollen wir die allgemeine Eintheilung der lebendigen Wesen unserer Erde in vernünftige und vernunftlose noch in eine etwas nähere Erwägung ziehen.

Einstimmig nennen wir nur dasjenige Wesen vernünftig, in dessen Bewußtseyn der eben angeführte, auf mannigfaltige Weise sich darstellende, aber immer Eine und derselbe Gegensatz des Uebernatürlichen und Natürlichen, sich mit Klarheit ausgesprochen findet; unvernünftig oder vernunftlos hingegen eben so einstimmig alle diejenigen Wesen, in denen sich das Vermögen einer solchen Unterscheidung, ein solches zwiefaches Bewußtseyn nicht offenbaret.

Den unzähligen Gattungen und Arten dieser letzten räumen wir in unserm Verstande ein besonderes Reich ein, welches wir das Thierreich nennen. In diesem waltet, wie in der ganzen übrigen Natur, in ihrem aus Leblosem und Lebendigem bestehenden Gesammtreich, allein das Gesetz der Stärke. Ueberwiegende körperliche Lust und überwiegender körperlicher Schmerz, die größere sinnliche Begierde, und der größere sinnliche Abscheu, üben in dem ganzen unermeßlichen Thierreich die höchste Gewalt ungehemmt und unwider-

sprochen aus. — Ungehemmt und unwidersprochen, weil sich in keinem vernunftlosen lebendigen Wesen etwas über das Leben seines besondern Leibes und dessen Art hinaus Weisendes und Treibendes hervorthut; das Thier ist durchaus mit seinem Leibe Eines und dasselbe, so daß Seyn und Bewußtseyn in ihm auf das vollkommenste in einander fallen, und man noch eher von ihm sagen dürfte, sein Leib regiere die Seele, als seine Seele den Leib. Darum findet im Thiere überall weder ein Wissen noch ein Gewissen Statt; keine Erkenntniß weder des Wahren noch des Guten, kein Vorsatz, keine Selbstbestimmung: es wird durchaus nur getrieben, und wie es von sich nichts weiß, so weiß es auch von keinem Zweck. Gleich allem dem Naturreich allein Angehörigen, ist es einem unüberwindlichen Schicksal unterworfen und ihm ganz dahin gegeben.

Ueber dem Thierreich, so wie über dem gesammten, Beseeltes und Unbeseeltes in sich vereinigenden Naturreich, erhebet sich das Reich der Geister. In diesem herrschet die Liebe des Schönen und Guten, herrschen Absicht und Erkenntniß — Weisheit, Vorsehung. Das ist das hohe Eigenthum des Geistes, daß nicht das Schicksal über ihm, sondern daß er, der Geist, waltet über dem Schicksal. Kraft dieses Eigenthums ist der Geist Schöpfer; und wie seine

Schöpferkraft, so ist seine Freyheit; das Maß der einen in jedem Wesen ist genau das Maß der andern.

Der Mensch, unstreitig dem Natur- und Thierreich angehörig, gehöret eben so unstreitig auch dem Geisterreiche an, und ist nach einem allgemein bekannten, treffenden Ausdruck, ein Bürger zweyer verschiedener, wunderbar auf einander sich beziehender, Welten: einer sichtbaren und einer unsichtbaren, einer sinnlichen und einer übersinnlichen. Von dieser doppelten Angehörigkeit hat er das innigste Bewußtseyn. Wissentlich schwebet er in der Mitte zwischen dem Sinnlichen und Natürlichen, und dem Uebersinnlichen und Uebernatürlichen; fühlet und weiß sich der Natur zugleich unterworfen und über sie erhaben, und nennet das, was sich in ihm über die Natur erhebt, seinen edlern und bessern Theil, seine Vernunft, seine Freyheit.

Der im Menschen über die Natur sich erhebende Geist ist aber keinesweges ein der Natur widerwärtiger und ihr feindlicher Geist; er will nicht scheiden den Menschen von dem Menschen: eine solche Scheidung würde Vernichtung seyn. Alles was ist, außer Gott, gehöret der Natur an, und kann nur im Zusammenhange mit ihr bestehen; denn alles auße Gott ist endlich, die Natur aber ist der Inbegriff des Endlichen. Die Natur vernichten

wollen, würde demnach so viel heißen als die Schöpfung vernichten wollen. Ein thörichter Wunsch, der aber von den Weisen dieser Erde auf das vielfältigste ausgesprochen worden ist. Auch in den neuesten Zeiten ist laut genug der Rath erschollen: Mensch, entschließe dich, höre selbst zu seyn auf, und lasse Gott allein seyn, so ist dir geholfen, so bist du selig.

Natur ist der Anfang der Dinge. Am Anfang, spricht die ehrwürdige älteste Sage — Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Licht brach hervor; es bewegten und schieden sich die Elemente; ein Weltall entstand.

Und Gott sprach zu der Erde: Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut, das sich besaame, und fruchtbare Bäume, da ein jeglicher nach seiner Art Frucht trage, und habe seinen Saamen bey ihm selbst auf Erden. Und es geschah also.

Und Gott sprach zu den Wassern: Es errege sich das Wasser unter und über der Veste mit webenden und lebendigen Thieren, und mit Gevögel, das auf Erden unter der Veste des Himmels fliege.

Und wieder sprach Gott zu der Erde: die Erde bringe hervor lebendige Thiere, ein jegliches nach seiner Art; Vieh, Gewürm und Thiere auf Erden, ein jegliches nach seiner Art. Und es geschah also.

Endlich sprach Gott — Nicht zu der Erde, nicht zu den Wassern, nicht zu der gesammten Natur, sondern — zu sich selbst sprach Gott: Lasset uns Menschen machen, unser Bild, Gestalt der Aehnlichkeit, die uns gleiche.

Gott selbst schuf den Menschen, und gab ihm unmittelbar aus seinem Geiste den Geist. Das ist der Mensch, daß in ihm ist der Othem Gottes des Allmächtigen, des Urhebers der Natur, des Beginnenden, des absolut Unabhängigen und Freyen.

Geistes-bewußtseyn heißet Vernunft. Der Geist aber kann nur seyn unmittelbar aus Gott. Darum ist Vernunft haben, und von Gott wissen Eins; so wie es Eines ist, von Gott nicht wissen und Thier seyn.

Eine Gottesunwissenheit wie im vernunftlosen Thiere kann im Menschen nie Statt finden; er muß Gott denken, und kann ihn nur läugnen, wie er auch seine Freyheit, den Geist in ihm selbst läugnen, aber das Wissen von ihm nie ganz vertilgen kann — im innersten Gewissen.

Also wie der Mensch sich selbst erkennet, als ein freyes, das heißt, als ein durch Vernunft über die Natur erhabenes Wesen; als ein Wesen, dem geboten ist zu schaffen das Gute und Schöne nach einem

ihm inwohnenden Urbilde; wie er dergestalt sich selbst erkennet; so erkennt er auch, daß über der Natur und über ihm selbst seyn muß, ein allerhöchstes Wesen: Gott! Und wie er sich nicht erkennet als ein freyes, durch seinen Geist von der Natur unabhängiges Wesen; so erkennt er auch Gott nicht, sondern erblickt überall blos Natur.

Natur ist die Macht, die im Weltall alle Theile außer einander und zugleich in Verbindung erhält. Trennung und Verbindung setzen sich in ihr gegenseitig voraus, und in einer unendlichen Mitte zu seyn, ist das Wesen aller Naturwesen. Daher Raum und Zeit, und jene ununterbrechbare Verkettung von Allem mit Allem, der Grund und Abgrund menschlicher Wissenschaft und Erkenntniß mit ihrer unendlichen Fülle und unendlichen Leerheit. Was in der Natur erfolgt, erfolgt nach dem Gesetze des Zusammenhanges aller ihrer sich gegenseitig voraussetzenden Theile, das heißt, auf eine durchaus nothwendige, blos mechanische Weise *). Von sich selbst übt sie weder Weisheit noch Güte aus, sondern

*) Der lebendige, von Innen heraus sich entwickelnde Mechanismus, wird Organismus genannt. S. Ueber den Begriff des Mechanismus in seiner weitesten Ausdehnung, Kants Kr. d. p. Vft. S. 173.

überall nur Gewalt; sie ist, was ohne Freyheit, ohne Wissen und Willen wirkt; in ihr herrscht allein das Gesetz der Stärke. Wo aber Güte und Weisheit mangeln, und nur das Gesetz der Stärke waltet, da ist, sagt ein alter Spruch, keine wahre Erhabenheit, da ist keine Majestät: „Sine bonitate nulla majestas!"

Weil die im Weltall sich darstellende und mit ihm identische Natur lauter Anfang und Ende ohne Anfang und Ende, in diesem Sinne also offenbar ein negatives Unendliches ist; so ist es unmöglich sie in ihr selbst zu ergründen; sie aus ihr selbst zu erklären; unmöglich, ihr Ur- und Anbeginnen aus ihr selbst zu erforschen und hervor zu holen, dergestalt, daß ihr Seyn und Wesen sich als ein durchaus selbstständiges Seyn und Wesen, ja als das absolut alleinige Wesen, welches alles in Allem, und außer welchem nichts sey, unwidersprechlich offenbarte.

Aber eben so unmöglich ist es auch das Gegentheil darzuthun: daß nämlich die Natur ein Werk und nicht Gott, daß sie nicht Schöpfer und Geschöpf zugleich, nicht in Wahrheit das alleinige Wesen sey. Der Schluß aus der Unergründlichkeit der Natur auf eine Ursache außer ihr, welche sie hervorgebracht und angefangen haben müsse, war, ist und bleibt ein

fehlerhafter, philosophisch nicht zu rechtfertigender Schluß.

Bey den mannigfaltigen Versuchen die gemacht worden sind, jene oder diese Unmöglichkeit philosophisch zu überwinden, haben sich die zwei entgegengesetzten Partheien der Naturalisten und Theisten immer auf Einen und denselben Grundsatz, den Grundsatz des Unbedingten, so oder anders, und allemal mit gleichem Fug und Unfug berufen.

Daß alles Werden nothwendig voraussetze ein Seyn oder Seyendes, welches nicht geworden ist, alles Veränderliche und somit Zeitliche ein Unveränderliches Ewiges, alles Bedingte zuletzt ein nicht bedingtes Absolutes: Diese Wahrheit wird als eine unmittelbare Voraussetzung der Vernunft, oder als eine positive Offenbarung durch dieselbe, von allen Philosophen einstimmig anerkannt, und sie trennen sich nur über der Frage: Ob dieses Absolute ein Grund, oder ob es eine Ursache sey. Daß es Grund sey und nicht Ursache, behauptet der Naturalismus; daß es Ursache sey und nicht Grund, der Theismus *).

---

*) Ueber den wesentlichen Unterschied zwischen Grund und Ursache, s. David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus S. 93. ff., und die VII. Beylage zu den Briefen über die Lehre des Spinoza 2te Auflage.

Es ist aber die Voraussetzung eines Absoluten oder Unbedingten vor allem Bedingten, und die Erkenntniß, daß dieses nicht seyn könne, ohne jenes; so wie eine in jedem vernünftigen Bewußtseyn nothwendige Voraussetzung und ihm wesentlich inwohnende Erkenntniß, so auch und zugleich eine dem menschlichen Verstande durchaus unbegreifliche Voraussetzung und Erkenntniß.

Die Voraussetzung des Unbedingten ist eine unbegreifliche Voraussetzung deswegen, weil sie eine Beziehung alles Bedingten auf ein Unbedingtes zwar apodictisch behauptet, den wirklichen Zusammenhang zwischen beyden aber keineswegs offenbaret. Um zu der Einsicht dieses Zusammenhanges zu gelangen, müßten wir zu ergründen vermögen, wie aus dem von der Vernunft unmittelbar vorausgesetzten Unbedingten das Bedingte, aus dem absolut Einen, Unwandelbaren und Ewigen, das Uneine, Wandelbare, Vergängliche und Zeitliche, entweder ein für allemal habe entspringen können, oder wie es continuirlich von Ewigkeit zu Ewigkeit hervorgehe aus jenem Unbedingten, nicht als ein Werk, sondern als ein in Wahrheit mit ihm Eines-und-dasselbe.

Wir vermögen weder das Eine noch das Andere: Das Seyn des Werdens oder der Zeitlichkeit, ist und bleibt dem menschlichen Verstande eben

so unbegreiflich, als das Werden des Werdens, oder das Entstehen einer Zeitlichkeit. Dieß hat einige Philosophen zu dem kühnen Versuche gebracht, alle Zeitlichkeit, allen Wandel und Wechsel, alles Entstehen und Vergehen gerade hin als etwas in der wahren Wirklichkeit durchaus nicht vorhandenes zu läugnen, und die Erscheinung endlicher Dinge, einer wirklichen materiellen real-objectiven Welt, für eine blose Täuschung des (man weiß nicht welches und was für eines) Vorstellungsvermögens zu erklären, das so mit sich seblst ein nothwendiges dualistisches Spiel triebe *). Diese Nothhülfe aber erfüllt

---

*) Diese Behauptung findet sich, dem Wesentlichen nach, schon im hohen Alterthum, und Aristoteles erwähnt derselben im 3ten Abschnitt des ersten Buchs der Metaphysik, wo es heißt: „Wenn alles aus Einem oder Mehreren entsteht und vergeht, so ergiebt sich die Frage, warum geschieht das und was ist die Ursache davon? Die Materie wirkt doch ihre Veränderung nicht selbst; so ist z. B. Holz und Erz nicht die Ursache seiner eigenen Veränderung, Holz macht sich nicht selbst zum Bette, Erz nicht selbst zur Statue, sondern es giebt eine äußere Ursache seiner Veränderung. Und diese untersuchen, heißt ein anderes Princip suchen, eben das, was ich das Princip der Bewegung nenne. Diejenigen nun, die anfänglich diesen Weg einschlugen und Eine Materie annahmen, machten sich die Sache leicht. Einige unter ihnen, gleichsam von der

nicht ihren Zweck; sie hilft nicht aus, weil sie ihr Ziel überfliegt, und, um die Natur, das Daseyn eines durch das Causalgesetz, also durch Zeitlichkeit in allen seinen Theilen bedingten Weltalls zu erklären, Natur und Weltall selbst, mit dem sich auf sie beziehenden, auf dem Grundsatz der Causalität durchaus ruhenden Verstande, und zwar von Grundaus, aufhebt und vernichtet. Man begriffe nämlich alsdann die Natur, indem man zur Einsicht gelangte, daß sie als Allgebährerin, als ein Wesen, welches Unendliches auf unendliche Weise unaufhörlich hervorbringe, in Wahrheit nicht sey, sondern daß allein sey das Unbedingte, ein unveränderliches Ewiges, genannt Gott. Dieser allein seyende Gott aber, der erworben würde durch die Vertilgung des Zeitlichen, das ist, alles endlichen Daseyns und Wirkens; der erblickt würde allein mittelst eines absoluten Hinwegsehens von dem Gesetze der Erzeugung: dieser Gott, da er keine Natur, keine Welt außer sich, überall nichts wahrhaft hervorbrächte, überhaupt und

---

Untersuchung überwältigt, behaupteten, daß dies Eins unbeweglich sey, und leugneten nicht allein das Entstehen und Vergehen der ganzen Natur (dies ist eine alte und allgemeine Meinung), sondern auch alle übrige Veränderung; und dies haben sie eigenes." (nach Fülleborns Uebers. Beyträge B. I. S. 159, 160).

durchaus nicht Ursache wäre, sondern nur ein unendlicher Grund und Abgrund (Totalität, All-Eines) — dieser Gott könnte dann, wenn er gleichwohl ein thätiges Wesen seyn sollte, nichts anders thun, als eine leere Zeit, d. i. einen bloßen durchaus unfruchtbaren Wechsel, in sich erschaffen; welches Erschaffen sich dann darstellte als ein Erschaffen — nicht aus Nichts, sondern des Nichts, wie schon vorhin gezeigt worden ist *).

Veränderung und Zeit bedingen sich gegenseitig, wie sich Ursache und Wirkung gegenseitig bedingen. Ursache ohne Wirkung ist ein Ungedanke; eben so Ursache und Wirkung ohne Zeit. Die Zeit vernichten und doch Wirksamkeit, ein unendliches Erzeugen beibehalten wollen, ist eine baare Ungereimtheit. Wo hingegen nichts hervorgebracht würde, nichts sich entwickelte, nichts fortgehend entstände; da würde auch keine Zeit seyn: und so wird mit vollem Recht behauptet, daß die Zeit für sich und als ein besonderes Wesen betrachtet, Unding sey. Ein zeitliches Wesen aber ist, so gewiß eine Welt, eine Natur, und

*) Wie ungereimt diese Lehre auch in ihrem letzten Resultate klingen mag, so begreiflich ist es dennoch, daß sie entstehen, und eine Menge Anhänger gerade unter den scharfsinnigsten Denkern gewinnen konnte. S. die Beylage C.

das ist, was wir Willen nennen und Verstand, Vorsatz und Ausführung, Selbstbilligung und Reue, verdienter Lohn und verdiente Strafe, eine menschliche Vernunft und ein menschliches Gewissen.

Von der Natur, sagten die Alten, und bekräftigen die Neueren, kommt die Entstehung, Vermehrung und der Untergang. — Woher aber kommt die Natur?

Unverlegen antwortet hier der Naturalist: Du fragst gedankenlos, woher kommt das Erste, das alles erschaffende Unerschaffene, der Ursprung — woher kommt Gott? Er ist, und zugleich mit ihm und durch ihn ist eine Schöpfung, genannt einstimmig von uns allen, das Weltall; denn des Weltalls Schöpfer, das ist der Gott. Das Daseyn des Weltalls erscheint uns nothwendig als ein Wunder, als ein Unmögliches, weil der menschliche Verstand nur das, was werden, was entstehen kann oder konnte, als ein Mögliches begreift. Das Weltall aber ist etwas mit dem Schöpfer nothwendig gleich ewiges. Da nun dieß letztere, nämlich daß Gott nothwendig von Ewigkeit her erschaffen habe, auch von dem tiefer denkenden Theisten nicht geläugnet wird; so drückt ihn die Frage: wie das Endliche aus dem Unendlichen, das Uneine aus dem Einen, das Veränderliche Zeitliche aus dem Unveränderlichen Ewigen habe hervor-

gehen können, oder wie es aus ihm unaufhörlich hervorgehe, nicht weniger, als sie den Naturalisten drückt. Welches von beyden man wähle: Entweder anzunehmen mit dem Naturalisten: Das Unbedingte oder Absolute, welches die Vernunft voraussetzt, sey nur das Substrat des Bedingten, das Eine des Alls; oder mit dem Theisten: dieses Unbedingte oder Absolute sey eine selbstbewußte freye, dem vernünftigen Willen analoge Ursache, eine nach Zwecken wirkende allerhöchste Intelligenz: so bleibt es immer gleich unmöglich, bey der einen, wie bey der andern Wahl, das Daseyn des Weltalls aus einem solchen Ersten, als einem Ursprunge zu erklären.

Wegen dieses Gleichgewichts, worin sich Theismus und Naturalismus vor der Wissenschaft erhalten, muß diese, von rechtswegen, sich in Absicht beyder für vollkommen neutral erklären. Auch unterläßt sie nicht, was Recht ist, wirklich zu thun, sobald der Verstand, dem die Wissenschaft angehört, dessen Eigenthum und Geschöpf sie ist, zur Selbsterkenntniß gelangt, und die eitle Hoffnung fahren läßt, sich mit der Wissenschaft, dem Echo eines Echo, allmählig zur Allwissenheit zu erheben, und so, durch Erkenntniß gleich zu werden dem Schöpfer aller Dinge, ihn in Wahrheit unter sich zu bringen.

Es kann aber der Verstand jene eitle Hoffnung, die Wissenschaft vollkommen zu machen, sich mit ihr

und durch sie zu erheben über die Vernunft, und so das allerhöchste Ansehen für sich selbst zu gewinnen, nur mit äußerstem Widerwillen aufgeben; und auch nachdem er sie aufgegeben, lebt dasselbe eitle Bestreben unwillkührlich immer wieder von neuem in ihm auf. Denn wie nach dem Paulinischen Spruch, das Fleisch gelüstet wider den Geist, der Geist aber wider das Fleisch, und beide wider einander sind; so im Menschen auch sein Verstand und seine Vernunft. Und wie dort das Fleischliche das Offenbare ist, und — daß es sey und Gewalt habe — von niemand geläugnet werden kann; das Geistige aber das Verborgene ist, und — daß es sey, und sich als das Mächtigere kund thue — wohl geläugnet werden mag: so auch im Felde der Betrachtung das, was der Verstand als Wahrheit beweiset, und das, was die Vernunft als überwiegende Wahrheit blos offenbaret. Das mittelbare Erkenntnißvermögen erhebt sich über das unmittelbare, das bedingte Wissen über das unbedingte, der leblose Wiederhall über die lebendige, den Geist verkündigende Stimme, der Verstand über die Vernunft, wie sich die Begierden und Leidenschaften erheben über das Gewissen, es überwältigen, und sich scheinbar als das, was allein wahrhaft Gewalt habe, darstellen.

Dieser ursprüngliche, in der sinnlich vernünftigen Natur des Menschen gegründete und darum nie ganz

zu vertilgende Antagonismus ist allein Ursache, daß es diametral entgegengesetzte philosophische Systeme geben kann, und daß es deren von den frühesten Zeiten an, bis auf unsere Tage so viele und mannigfaltige wirklich gegeben hat. Aus demselben Grunde aber lassen sich auch alle diese Verschiedenheiten auf die Eine Hauptverschiedenheit zurückführen, daß jene Systeme insgesammt, entweder Theistische oder Antitheistische waren; oder wie Kant sich lieber ausdrücken mochte, daß die Einen sich mehr hinneigten zum Platonismus, die andern mehr zum Epicureismus.

Man wird Naturalist oder Theist, nachdem man entweder dem Verstande die Vernunft, oder der Vernunft den Verstand unterordnet. Oder, was dasselbe ist, nachdem man außer dem Seyn der Nothwendigkeit in der Natur, noch ein Seyn der Freyheit über ihr annimmt oder läugnet.

Die Vernunft behauptet das Seyn der Freyheit ohne das Seyn der Nothwendigkeit und ihre unumschränkte Gewalt in dem ganzen Gebiet der vernunftlosen Natur zu läugnen. Der Verstand aber läugnet das Seyn der Freyheit überhaupt, weil er von dem Gesetz der Causalität (dem Weltgesetz, daß: so wie jede Wirkung nothwendig eine Ursache haben, so auch jede Ursache nothwendig eine

Wirkung seyn müsse) als einem allerhöchsten Gesetz und obersten Princip ausgeht. Das Gesetz der Causalität aber löset sich in dem Satz auf: Nichts ist unbedingt; es giebt kein Allerhöchstes, Oberstes und Erstes, es giebt kein Anhebendes, absolut Beginnendes.

Gleichwohl kann sich der Verstand der ihm von der Vernunft aufgedrungenen Idee des Unbedingten, als einer nothwendigen Voraussetzung bey allem Bedingten, nicht gerade zu entschlagen; er kann es um so weniger, da ihm ohne diese Idee der Begriff der Causalität selbst in Nichts aufgeht. Ursache ist, als bloßer Verstandesbegriff, ein sinnloses, mit einem Widerspruch behaftetes Wort; Inhalt, Wahrheit, Bedeutung, kann ihm allein aus der Vernunft werden, aus dem Gefühl des: Ich bin, ich handle, schaffe, bringe hervor. Der Verstand des Menschen ruhet ganz auf diesem Gefühl, ruhet demnach auf der Vernunft; ist auf sie gegründet, setzet nothwendig sie, als ein höheres voraus.

Scheinbar rettet sich der Verstand aus dieser Verworrenheit, wenn er der Idee des Unbedingten die objective Gültigkeit ab-, und eine blos subjective an-streitet. Alles im menschlichen Erkenntnißvermögen wird mittels einer solchen künstlichen Verwandlung des Unbedingten, aus einem Realen in ein blos Ideales, von Grund aus umgekehrt; di

Vernunft ist zu Verstande gebracht; es beginnt die Philosophie des absoluten Nichts. Denn wenn nichts wahrhaft unbedingt ist, so ist überall nichts, so hört mit dem Wesen auch die Wahrheit auf.

Dies aber verbirgt sich dem Verstande durch eine auf die erste Verwandlung unmittelbar folgende zweyte: nämlich des Subjectiven wieder in ein Objectives. Ein Trugbild, ein Gespenst des Unbedingten, tritt an des wahrhaft Unbedingten Stelle; so, daß wie zuvor das Wahre täuschend verkehrt wurde zum Gedicht, nun das Gedicht wieder täuschend verkehrt wird zum Wahren.

Dieses Trugbild, dies Gespenst, — dieser G ö t z e, den der Verstand sich selbst schafft, nachdem er die Vernunft, als eine Autorität über ihm, verläugnet, und zu einem bloßen Dichtungsvermögen unter seiner Aufsicht und Herrschaft herabgewürdiget hat, dieser Götze, den er nun an der Vernunft Stelle willig über sich erhebt, ihn anruft und zu seinem Gott macht — heißet A l l h e i t, und ist in Wahrheit nur jenes weite und weitere A l l g e m e i n e, welches im Verstande wird durch Begriff und Wort, und das außer ihm sonst nirgendwo vorhanden ist, weder als Eines, — noch Vieles, noch Alles.

Auch im Verstande entstehet das Allgemeine erst nach dem Einzelnen, der Begriff erst nach der Wahr-

nehmung *). Aber so wie der Begriff entstanden ist, erhebt er sich über die Wahrnehmung, betrachtet, was er unter sich befaßt, die Unendlichkeit des verschiedenen Einzelnen, als aus ihm entsprungen; sich selbst und seinen Sohn, das Wort, als den Grund und die Ursache der Wesen.

Leicht ist diese Täuschung zu erklären, wie sie entsteht, und sich behauptet.

Sinneserregung ist das Erste. Eine trübe Fluth mannigfaltiger Empfindungen überschwemmt zuförderst, wogend und brausend, das Gemüth. Allmählig steigt Festes aus dem Flüssigen hervor; wir unterscheiden, urtheilen, begreifen, zählen, und nennen: es wird ein Verstand; es wird eine Welt.

Aber diese Welt, wie sie durch Trennen und Verbinden, durch Sondern und Ordnen, durch Be-

---

*) Wer dieses läugnet, verwechselt das Unbestimmte mit dem Allgemeinen, welches auch sehr scharfsinnigen Denkern hie und da begegnet ist und noch begegnet. Das bloße Nichtunterscheiden ist aber himmelweit verschieden von dem Zusammenfassen unter einem scharf bestimmenden Merkmahl; das bewußte Indifferenziren unter einem Begriffe, von dem bewußtlosen Vermischen in einer trüben Vorstellung. Es ist eine ähnliche Verschiedenheit mit der, wovon Spinoza spricht: Zwischen dem Gewißseyn und einem bloßen Nichtzweifeln.

griffebilden entstand; so verschwindet sie zuletzt auch wieder in dem Ideal eines allerhöchsten, alles Mannigfaltige in sich verschlingenden und austilgenden Begriffes. Es bleibt übrig das Denken als Denken, und hat gegen sich über das Nichts als Nichts. So fällt der Mensch mit dem Verstande und durch ihn wieder in das Chaos, in das Ungestaltete zurück, und es offenbaret sich nur dieser Unterschied, daß das frühere ein volles Chaos war; das spätere ein leeres Chaos ist.

Das leere Chaos, die Ungestalt, das durchaus Unbestimmte (Platon und die Pythagoräer nannten es das Unendliche) ist das Unbedingte, das Absolute des Verstandes; jenes Phantasm, welches er über das Absolute der Vernunft erhebt, und als das Wesen aller Wesen, das allein wahrhaft objektive All- und Eine zu erkennen wähnt.

Könnte der philosophirende Verstand, aufsteigend zu immer weiteren Begriffen, zuletzt wirklich anlangen bei jenem alles Mannigfaltige in sich verschlingenden und es austilgenden Idealbegriff, dem er nachjagt; so würde er allerdings, mit dem Ende der Dinge, auch ihren Anfang gefunden haben.

Wir sagen, mit dem Ende auch den Anfang. Denn so wie der Verstand, abstrahirend, hinaufgestiegen wäre, von dem Bestimmten zu dem

absolut Unbestimmten; so würde er, reflektirend (wieder umkehrend) nun bequem auch wieder herabsteigen können, von dem absolut Unbestimmten zu dem Bestimmten. Aus dem Undinge würden auf sein Geheiß alle Dinge wieder auferstehen und hervorgehen; er würde nothwendig, so wie er vernichten konnte, aus dem Nichts auch alles wieder erschaffen können: Die Identität des Wesens und des Unwesens wäre an's Licht gebracht.

Ich bin, der ich bin. Dieser Machtspruch begründet alles. Sein Echo in der menschlichen Seele ist die Offenbarung Gottes in ihr: „Geschaffen nach Seinem Bilde, ein Gleichniß Seiner, des in sich Seyenden.“ Den Menschen erschaffend theomorphisirte Gott. Nothwendig anthropomorphisirt darum der Mensch. Was den Menschen zum Menschen, d. i. zum Ebenbilde Gottes macht, heißet Vernunft. Diese beginnet mit dem — Ich bin. Am Anfang war das Wort. Wo dieß inwendige — das sich selbst Gleiche aussprechende — Wort ertönt, da ist Vernunft, da ist Person, da ist Freyheit. Vernunft ohne Persönlichkeit ist Unding, das gleiche Unding mit jener Grundmaterie oder jenem Urgrunde, welcher Alles und nicht Eines, oder Eines und Keines, die Vollkom-

nienheit des Unvollkommenen, das absolut Unbestimmte ist, und Gott genannt wird von denen, die nicht wissen wollen von dem wahren Gott, aber dennoch sich scheuen ihn zu läugnen — mit den Lippen *).

Ich bin der — Ich bin; der — Ich war; der — Ich werde seyn. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in dem Gefühl des Selbst- und in sich Seyns unzertrennlich verknüpft; das ist Geistesbewußtseyn, das ist „das von dem Ewigen uns eingedrückte Sigill."

---

*) „Ohne Welt kein Gott, ist die Formel, in der sich der Naturalismus am einfachsten und deutlichsten ausdrückt. Alle Religionen aber haben von jeher den Satz umgekehrt und gelehrt: Ohne Gott keine Welt. Der Glaube an Gott ist uns gegeben, vor aller Weltanschauung; mit unserem Ich ist schon ein Ur-Ich gesetzt. — Tief im Gemüth schauen wir das Urbild des Lebens, und sehen es wiederstrahlen durch das verhüllte Antlitz der Natur, und staunen, und lieben, und beten an: und das ist Religion; nicht ein chemischer Identitätsproceß, wo wir uns mit der Natur in einen Schmelztiegel zusammenwerfen zu einer chaotischen Masse, und unser Leben aufgeben, und das der Natur und Gott dazu." S. Jenaische Allg. Lit. Zeitg. 1807. No. 131.

„Einige Mathematik und Physik hat in unübertrefflicher Vollkommenheit die Natur auch Thieren gegeben. Aber Jahrtausende hinauf Dschemschieden sehen, im heiligen Saal der Königsburg den Völkern Irans Ordnung und Recht spendend; über unsre Zeit Livius hören, sterben lernen von Leonidas, und Volksbefreiung von Tell: das, Menschen! kann nur der Mensch“ *).

Nicht was du siehest; (auch das Thier bemerkt.)
Nicht was du hörest; (auch das Thier vernimmt.)
Nicht was du lernest; (auch der Rabe lernt.)
Was du verstehest und begreifst; die Macht,
Die in dir wirkt; die innre Seherin;
Die aus der Vorwelt sich die Nachwelt schafft;
Die Ordnerin, die aus Verwirrungen
Entwirrend webt den Knäuel der Natur
Zum schönen Teppich in und außer dir;
Das bist du Selbst; die Gottheit ists, wie du.

„Die Gottheit?“ Ja! denn denke dir
Der Wesen Chaos ohne Sinn und Geist,
Ohn' einen Allerfüllenden, der sich
Und allem Regel ist; gedenke dir
Den großen Unsinn der Sinnreichesten
Natur, und stürz' unsinnig dich hinab
Ins öde Chaos, das sich selbst nicht kennt:
Dann wärest Du, wenns nirgend ist, ein Selbst.

---

*) S. Joh. Müller's Vorrede zu Herders Denkmalen der Vorwelt.

Zurück in dich! in deinem innersten
Bewußtseyn lebt ein sprechender Beweis
Vom höchsten Allbewußtseyn. — Sey ein Thier,
Verliere dich; und wunderst dich, o Thor,
Daß du die Gottheit mit dir selbst verlorst?'

„Der Wesen Harmonie" — Ein leeres Wort,
Ohn' einen Hörer. Höre du sie tief
In deinem Herzen; und es nennt dein Herz
In tiefster Stille mit dem vollen Chor
Der Welten Ihn, das Höchste Selbst, den Sinn
Und Geist, das Wesen aller Wesen, Gott" *).

Wenn eine kindische Vorstellungsart, nicht auf diese erhabene Weise, sondern also anthropomorphisirt, daß ein Gott erscheint, eingeschlossen, wie der Mensch, in eine körperliche Gestalt; ein Gott mit Händen und Füßen, der eines Auges bedarf um zu sehen, eines Ohres um zu hören, eines sinnenden und nachsinnenden Verstandes um zu wissen und zu wollen: so erhebt sich wider eine solche thörigte Vorstellungsart die Vernunft mit Recht.

Aber noch tiefer muß es sie empören, wenn du, die Natur vergötternd, einen Gott lehrst, der das Auge schafft und nicht siehet, das Ohr pflanzet und nicht höret, den Verstand werden läßt und nicht vernimmt, nicht weiß und nicht will, und — nicht

---

*) Herders zerstr. Blätter VI. S. 78.

ist. Sprich: Es ist kein Gott! Aber sage und lehre nicht: Finsterniß sey das Licht, vernünftiges Daseyn ungöttliches Wesen, und das Inseln im Meer erzeugende Korallenthier Gott ähnlicher als der denkende, nach Tugend und Heiligkeit strebende, Liebe und Weisheit, das Schöne und Gute offenbarende Mensch. Sage auch nicht: das Ur- und Allwesen trete hervor im Menschen verklärt und ohne Abbruch; denn ein solcher Anthropomorphismus würde sich nur scheinbar und trügend erheben über den ältern Fetischismus, den Pflanzen- Thier- Lingam- und Molochdienst.

Was hat der Mensch, daß man ihn ehre, wenn nicht dieses, daß er zu denken vermag, was höher ist als seine Vernunft, erhabener als das Weltall, den Geist, den allein durchaus selbstständigen, aus dem alle Wahrheit kommt, und ohne den keine Wahrheit ist.

Wir bekennen uns demnach zu einem von der Ueberzeugung: daß der Mensch Gottes Ebenbild in sich trage — unzertrennlichen Anthropomorphismus, und behaupten, außer diesem Anthropomorphismus, der von jeher Theismus genannt wurde, ist nur Gotteslåugnung oder — Fetischismus.

Um diesen, den abgöttischen Naturdienst, von Grund aus unter seinem Volke zu vertilgen, hielt ei-

ner der größten Gesetzgeber und Heroen des Alterthums, Mose, dasselbe vierzig Jahre lang in der Wüste auf. Und so wurde durch das Volk der Juden nach Jahrhunderten ein Volk der Christen möglich *).

---

*) „Es ist unsäglich, sagt Herder, was für Schätze der Erkenntniß und Moralität des Menschengeschlechts am Begriff der Einheit Gottes zu hangen bestimmt waren. Er wandte vom Aberglauben, mithin auch von Abgötterey, Lastern und Scheusalen privilegirter göttlicher Unordnung weg, er gewöhnte daran, überall Einheit des Zwecks der Dinge, mithin allmälig Naturgesetze der Weisheit, Liebe und Güte zu bemerken, also auch in jedes Mannigfaltige Einheit, in die Unordnung Ordnuug, ins Dunkle Licht zu bringen. Indem die Welt durch den Begriff Eines Schöpfers zu Einer Welt (κοσμος) ward, machte sich auch der Abglanz derselben, das Gemüth der Menschen dazu und lernte Weisheit, Ordnung und Schönheit. Welche Lehre und Poesie der Erde hiezu beigetragen hat, hat die nützlichsten Dinge bewirket. Die Ebräische hat es vorzüglich. Sie ist der älteste Damm gegen die Abgötterey gewesen, den wir kennen: sie goß den ersten schönen Lichtstrahl der Einheit und Ordnung in's Chaos der Weltschöpfung — und wurde durch ihre Erhabenheit und Wahrheit, durch ihre Einfalt und Weisheit allmälig die Leiterin der Welt." (Geist der Ebr. Poesie Th. I. S. 51. 52. erste Ausgabe. In den sämmtl. Werken Th. I. S. 59. 60.)

Daß ein Mann wie Christus, allein unter dem Volke der Juden aufstehen konnte, ist schon mehrmals angemerkt

In unsern Tagen, da zwey von einander sehr verschiedene, aber gleich merkwürdige Männer, Lavater und Joh. Georg Hamann, an jenen Ausspruch Johannes: „daß wer den Sohn läugne, auch den Vater nicht habe", beystimmend erinnerten; wurde allgemein wider sie ausgerufen, daß sie fanatische, mit einem Menschen Abgötterey treibende Schwärmer wären, voll Unwissenheit, Aberglauben und Intoleranz.

Ist es aber wirklich Unverstand und Schwärmerey, zu bekennen: man glaube an Gott — nicht um der Natur willen, die ihn verberge; sondern um des Uebernatürlichen willen im Menschen, das allein ihn offenbare und beweise?

---

worden, und kann von keinem philosophischen Geschichtskundigen geläugnet werden.

Ueber das Christenthum als Weltbegebenheit, seine Entwickelung aus dem Judenthum, seinen Geist, seinen Einfluß auf die Menschheit als Religion, endlich das Verhältniß dieser Religion zur Philosophie, und den wechselseitigen Einfluß der einen auf die andere — findet sich in dem VII. Bande von Tennemanns Geschichte der Philosophie (Hauptst. 5. Abschnitt 1) eine höchst lehrreiche Abhandlung.

Trefflich redet über denselben Gegenstand auch Joh. Müller im 6ten Kap. des 9ten Buchs seiner Universalgeschichte.

Die Natur verbirgt Gott, weil sie überall nur Schicksal, eine ununterbrechbare Kette von lauter wirkenden Ursachen ohne Anfang und Ende offenbaret, ausschließend mit gleicher Nothwendigkeit beydes: Vorsehung und Ungefähr. Ein unabhängiges Wirken, ein freyes ursprüngliches Beginnen, ist das in ihr und aus ihr durchaus Unmögliche. Willenlos wirket sie und rathschlaget nicht, weder mit dem Guten noch mit dem Schönen; auch schaffet sie nicht, sondern verwandelt absichtlos und bewußtlos aus ihrem finstern Abgrunde ewig nur sich selbst, fördernd mit derselben rastlosen Emsigkeit das Untergehen wie das Aufgehen, den Tod wie das Leben — nie erzeugend was allein aus Gott ist und Freyheit voraussetzt: die Tugend, das Unsterbliche.

Der Mensch offenbaret Gott, indem er mit dem Geiste sich über die Natur erhebt, und, kraft dieses Geistes, sich ihr als eine von ihr unabhängige, ihr unüberwindliche Macht, entgegenstellt, sie bekämpft, überwältigt, beherrscht.

Wie der Mensch an diese ihm inwohnende, der Natur überlegene Macht lebendig glaubt; so glaubt er an Gott; er fühlet, er erfährt ihn. Wie er an diese Macht in ihm nicht glaubet; so glaubet er auch nicht an Gott; er siehet und erfähret überall blos Natur, Nothwendigkeit, Schicksal.

Wenn die Natur allein ist; dann ist sie das Allmächtige, und ein heiliger Wille ist überall nicht. Dann sind Tibere und Nerone, Ezeline und Borgia möglich, aber kein Sokrates, kein Christus.

Mit Wahrheit zeugte darum der Heilige von sich selbst: daß so man ihn erkenne, man auch erkenne den Vater; und daß wer an ihn glaube, nicht glaube an ihn, sondern an den, von dem er ausgegangen sey.

Christenthum in dieser Reinheit aufgefaßt, ist allein Religion. Außer ihm ist nur Atheismus oder Götzendienst.

Wenn der vierte Sohn der Maccabäerin, nachdem er, gleich seinen Brüdern, die schrecklichsten Martern unerschütterlich ausgehalten, nun freudig mit den Worten stirbt: Schön ist es Menschen Hoffnung aufzugeben und Gott allein sich zu vertrauen; so spricht jedes menschliche Herz ihm die erhabenen Worte nach, zeugend, daß ein Gott sey und ein Geist aus Gott in des Menschen Brust, unüberwindlich der Sünde und dem Tode.

Der seine Tugend bewährende, das über ihn gegebene Ehrenwort des Schöpfers rechtfertigende Hiob, sitzet auf seinem Aschenhaufen als der Ruhm und

Stolz Gottes. Wie er sein Unglück ertragen werde, darauf schauet Gott und mit ihm das ganze himmlische Heer. — Er sieget, und sein Sieg ist Triumph über den Sternen. — Sey es Geschichte, sey es Dichtung: der so dichtete, war ein Seher Gottes *).

Und nun Er, „der Reinste unter den Mächtigen, der Mächtigste unter den Reinen, der mit seiner durchstochenen Hand Reiche aus der Angel, den Strohm der Jahrhunderte aus dem Bette hob, und noch fortgebietet den Zeiten!" **) — Wer mag bekennen, daß Er war, und zugleich sprechen: es ist kein Gott, keine Vorsehung, keine waltende Liebe über dem lichtlosen Schicksal, dem blinden Ungefähr?

Dennoch — „Gehe ich nun stracks vor mich, so ist Er nicht da; gehe ich zurück, so spüre ich ihn nicht!" Christus selbst stößt am Kreuze den erschütternden Ruf aus: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" Verscheidet aber mit den Worten: „Vater in deine Hände befehl' ich meinen

---

*) S. Herder vom Geist d. Ebr. Poesie Th. I. S. 143 erste Ausg. Sämmtl. Werke Th. I. S. 140.

**) Friedr. Richter: Ueber den Gott in der Geschichte und im Leben.

Geist!" So der Mächtigste unter den Reinen, der Reinste unter den Mächtigen. Dieser Kampf und dieser Sieg ist Christenthum. Zu diesem Christenthum bekennet sich der Verfasser dieser Schrift, und schließet mit diesem Bekenntniß sein Werk.

Beylage A.

zu S. 127.

Spinoza war in Absicht des Systems der absoluten Identität nicht blos Vorläufer, er selbst war Erfinder und erster Lehrer desselben. Die eigentliche große philosophische That dieses stillen und tiefen Denkers, noch gar nicht so gewürdigt und erhoben wie sie es verdient, ist die von ihm zuerst vorgenommene reine Scheidung ohne Trennung, des denkenden von dem ausgedehnten Wesen. Indem er in seiner zweyten Definition die Worte niederschrieb: at corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore, begründete er schöpferisch sein neues System, welches in der That und Wahrheit Eines und dasselbe ist mit dem neuesten der Object-Subjectivität, oder der absoluten Identität des Seyns und Bewußtseyns.

Als eine für sich klare, keines Beweises bedürfende Grundwahrheit stellte Spinoza den Doppelsatz auf: das denkende Wesen könne so wenig aus dem ausgedehnten Wesen als eine Folge, Modification

oder Wirkung hervorgehen, als umgekehrt das ausgedehnte Wesen aus dem denkenden; oder, die Materie könne so wenig den Geist zeugen, als der Geist die Materie. Beyde, folgerte er, sind in der alleinigen untheilbaren Substanz nothwendig und von Ewigkeit her vereinigt, sind consubstanziel, und verhalten sich zu einander wie Seyn und Bewußtseyn.

Geist und Körper bestimmen, beherrschen, überwältigen keiner den andern; beyde zusammen machen im strengsten Verstande Eines und dasselbe Wesen aus; der Geist ist nichts anders und mehr als die Seele eines Leibes, das ist „der unmittelbare Begriff eines einzelnen wirklich vorhandenen Dinges, und außer diesem nichts. Unmöglich kann daher die Vollkommenheit, Vortrefflichkeit und Macht der Seele eine andre seyn, als die Vollkommenheit, Vortrefflichkeit und Macht ihres Leibes, u. s. w." *)

Auf keine Art und Weise kann demnach das ausgedehnte Wesen des Spinoza als ein Stoff betrachtet werden, dem das denkende Wesen die Form ertheilte,

---

*) Objectum ideae, humanam mentem constituentis, est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud. Eth. P. II. Pr. 13. s. Ueber die Lehre des Spinoza S. 189. §. XXIII. u. f. f.

wie bey Platon, dem die Seele Ursache und überall das Erste ist. Dem Spinoza ist das ausgedehnte Wesen alles objectiv- (nach seinem Sprachgebrauch, formell-) Seyende, Wesende und Wirkende, das eigentlich Reale; das denkende Wesen hingegen das nur diesem gemäß vorstellende. Wie scharf er also auch dieses von jenem, seine essentia objectiva von seiner essentia formali, das geistige von dem körperlichen Wesen scheidet; so ist seine Lehre doch in Wahrheit durchaus materialistisch, denn es hat das denkende Wesen, ungeachtet seiner Unabhängigkeit von dem ausgedehnten Wesen, keinen andern Gegenstand des Vorstellens und Denkens als eben dieses ausgedehnte Wesen *).

Sollte dieses System absoluter Objectivität sich in ein System absoluter Subjectivität verwandeln, so mußte zuvörderst das ausgedehnte Wesen der Substanzialität beraubt werden. Die Nichtsubstanzialität des ausgedehnten Wesens darzuthun, bestrebten sich Malebranche, Leibnitz, Berkeley. Nothwendig blieb nun das denkende Wesen als das allein Substanzielle übrig — aber nur so lange, bis ein

*) Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit. s. Eth. P. II. pr. 23. u. Ueber d. L. d. Sp. S. 189 f. f.

noch scharfsinnigerer Denker auftrat, der auch von dem denkenden Wesen erwies, was seine Vorgänger blos von dem ausgedehnten Wesen erwiesen hatten, nämlich, daß es als substanzielles Wesen ebenfalls nur für Erscheinung gelten könne. Das cogito als überführtes bloßes Prädikat, konnte sein ergo nicht mehr aussprechen; es verlohr das sum, und mit demselben überhaupt alle Realität.

So wurde durch unsern Kant, ganz wider seine Absicht, ein zweyter Spinozismus begründet, den ich anderswo einen verklärten genannt habe *). Man könnte aus diesem Gesichtspunkte auch so unterschei-

---

*) In dem Briefe an Fichte, Hamburg 1799. Mit Wenigem ist dort S. 2 — 4 angedeutet worden, wie der speculative, seine Metaphysik ausarbeitende Materialismus, sich zuletzt von selbst in Idealismus verklären müsse; wie also diese zwey philosophische Hauptwege: der Versuch alles aus einer sich selbst bestimmenden Materie allein, oder allein aus einer sich selbst bestimmenden Intelligenz zu erklären, keinesweges aus einander gehen, sondern allmählich annähernd bis zur gänzlichen Berührung, an dasselbe Ziel leiten. Ich zeigte, wie im Grunde nur wenig gefehlt habe, daß die später vorgenommene Verklärung des Materialismus in Idealismus schon durch Spinoza selbst geschehen sey, da seine dem ausgedehnten wie dem denkenden Wesen auf gleiche Weise zum Grunde liegende Substanz, diese Eine Materie zweyer ganz verschiedenen Wesen, im Grun-

den, daß man das ältere System mit dem Namen Material-Idealismus, das neuere mit dem Namen Ideal-Materialismus bezeichnete. Es ist aber von dem geistreichen Urheber selbst des neueren Identitätssystems gezeigt worden, daß es gleichgültig sey im System, ob vom Object ausgegangen werde oder vom Subject, indem man auf beyden Wegen, wenn nur richtig philosophirt werde, zu demselben Resultate und der ganzen Wahrheit gelange. Eben dieses hatte, auf seine Weise, auch Spinoza schon gethan, und nirgendwo erscheint der große Mann tiefsinniger, auch erhabener und liebenswürdiger, als hier, wo er, was Gewißheit sey und wie die Seele ihrer theilhaftig werde, aus seinem innersten Bewußtseyn offenbart *). Hier, wo er an Platon, den Lehrer der eingebohrnen Ideen und ihrer objectiven Gültigkeit, nicht blos erinnert, sondern

---

de nichts anders bedeute, als die absolute Identität selbst des Objects und Subjects, des Seyns und Bewußtseyns, des Körpers und des Geistes.

*) S. die Abhandl. de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur. opp. posth. p. 357 — 392. — Und in der Ethik die verschiedenen Stellen, wo von den drey Gattungen der Erkenntniß, der sich selbst bewährenden Wahrheit und vollkommenen Gewißheit gehandelt wird.

auffallend mit ihm zusammentrifft, findet sich auch, unter ähnlichen und andern Namen, als norma veritatis, was der neuere Spinozismus die intellectuelle Anschauung des Absoluten nennt; ein Ausdruck, der, nach meinem Urtheil, nicht gerade zu widersinnig und verwerflich ist *). Wir bedürfen doch wohl eines eigenthümlichen Ausdrucks, um die Art des Bewußtseyns zu bezeichnen, in welcher sich uns das an sich Wahre, Gute und Schöne vergegenwärtigt und als ein Ueberschwängliches, in keiner Erscheinung darstellbares Erstes und Oberstes, offenbart; mit welcher die Ideen, die allerhöchsten Aussprüche der Vernunft, in den Verstand als unmittelbare, nicht durch den Sinn erst zu vermittelnde Erkenntnisse übergehen, so, daß sich nicht nur mit diesen Erkenntnissen das volle Gefühl der Wahrheit und Gewißheit, das die sinnlichen Anschauungen begleitet, unläugbar verbindet, sondern auch durch sie erst das ganze Gemüth des Menschen der vollkommensten Gewißheit des Wahren auf eine unaussprechliche Weise theilhaftig wird.

Kant sagt in der Kr. d. Urtheilskraft (Einl. S. XVIII): „der Naturbegriff mache seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich

---

*) Auch nicht nach dem Urtheil des scharfsinnigen Fries. S. Neue Kr. d. Vft. B. I. S. 194. §. 53.

selbst; der Freyheitsbegriff dagegen in seinem Objecte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig". — Ich frage, ob eine objective Vorstellung ohne sinnliche Anschauung nicht eine intellectuelle Anschauung genannt werden dürfe? — Oder, ob sich wohl eine objective Vorstellung ohne etwas der Anschauung analoges, d. i. ohne Wahrnehmung, denken lasse?

Freylich, wenn das an sich Wahre, Gute und Schöne nur aus Noth erfundene Ideen, unzulässig erweiterte Verstandesbegriffe ohne objective Gültigkeit, nur Kategorien in der Verzweiflung sind; dann ist eine sie bewährende intellectuelle Anschauung widersinnig und überflüssig, denn sie sollen in der That und Wahrheit nicht bewährt, sondern nur erklärt, als hevristische Fictionen begreiflich gemacht werden.

Aecht Platonisch schreibe ich der Vernunft aller erschaffenen Wesen Receptivität und Spontaneität zu, als Vermögen des Wahrnehmens und Ergreifens, des Findens und Festhaltens, welche vereint mit einander ursprüngliche Quelle der Vernunftwahrheit sind *). Es ist in jedem endlichen oder sinnlichen Wesen (denn jedes endliche Wesen ist nothwendig ein sinnliches)

*) V. De Republica L. VII. L. X. L. VI.

die Vernunft nichts andres als der Sinn für das Uebersinnliche. Wie der körperliche Sinn durchaus positiv ist und nur offenbart, so auch der geistige, die Vernunft. Darum philosophirt nur der zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Wahrnehmung in der Mitte schwebende, auf beyde in gleichem Maße sich beziehende Verstand. Diese zwiefache Beziehung übersehend, haben Einige, mit ausschließendem Vertrauen auf das Uebersinnliche, den Verstand, als sey er allein anwendbar auf den Inbegriff des Sinnlichen, auf die Erfahrungswelt, schwärmerisch gelästert. Andere, gleichfalls die zwiefache Beziehung verkennend, mit ausschließendem Vertrauen auf das Sinnliche, haben sich wider die Vernunft aufgelehnt, und ihre unmittelbaren Offenbarungen mit vielem Schein als bloße Erdichtungen ausgelegt. Beydes ist gleich verwerflich. Es möchte aber kaum möglich seyn, dem zweyten Irrthum zu entgehen, sobald man die intellectuelle Anschauung blos deswegen läugnet, weil sie sich durchaus nicht in eine sinnlich materielle übersetzen läßt, das heißt: weil die Vernunft mit dem Verstande nur durch unsichtliche Gesichte — das Schauen der Ahndung — welche wir Gefühle in edlerer Bedeutung nennen, Gemeinschaft hat.

Einer der achtungswürdigsten Denker des Mittelalters, Hugo de sancto Victore, läugnete, daß die

menschliche Vernunft Etwas von Gott begreifen könne, und behauptete nur ein Glauben, welches zwischen dem Meinen und Wissen in der Mitte liege. Denn Gott, sagte er, kann seinem Wesen nach gar nicht gedacht werden, auch nicht einmal analogisch, da Gott über alles, was wir kennen, über Körper und Geist erhaben ist, und der Mensch nur das Relative denken kann. Der Glaube ist daher der einzige Ueberzeugungsgrund für das Seyn Gottes, weil es nicht so wie die Außendinge und die Seele selbst wahrgenommen werden kann. Es läßt sich aber, setzt er hinzu, ein zuverlässigerer Ueberzeugungsgrund auch nicht denken, als daß etwas geglaubt wird, was die Vernunft nicht begreifen kann. „Denn wie könnten alle heilige und gerechte Menschen „aus dem Verlangen nach dem ewigen Leben mit sol„cher Einheit das gegenwärtige Leben verachten, „wenn sie nicht von der Wahrheit dessel„ben eine Vorempfindung hätten, „die unsere Einsicht übersteigt.“ — Ein trefflicher Gedanke — bemerkt Tennemann — der aber nahe an Mystik streift *).

Und welcher höhere und tiefere, intellectuelle oder sittliche Gedanke streifte denn wohl nicht an Mystik?

---

*) S. Geschichte d. Philosophie von Tennemann B. VIII. S. 206 — 212.

Mystisch, durchaus geheimnißvoll ist der Beginn unserer Erkenntniß, die unbegreifliche Voraussetzung eines, alles Wahre, Gute und Schöne in sich fassenden und außer sich erzeugenden Urwesens. „Nur nach „Voraussetzung dieses verborgenen Grundes sind wir „des Begriffes der Wahrheit überhaupt fähig.“ Das Vermögen dieser Voraussetzung nennen wir Vernunft.

Wie kommt aber die Vernunft zu dieser Voraussetzung, mit der ihr zuerst der Begriff der Wahrheit wird, da sie, „„wenn sie sich in der Betrachtung „über alle sinnliche Anschauung erhebt, nach vollen„deter Abstraction nur den Begriff des Nichts als ihr „eigenes reines Product übrig behält.“

Man antwortet: sie kommt dazu, eben deswegen! —

„Weil die Vernunft unmöglich das reine Nichts, das ihr nach vollendeter Abstraction allein übrig bleibt, für den Grund und Anfang der Dinge und ihrer selbst, für das Substrat der Wesen, für das Alpha und Omega halten kann; so setzet sie, nothgedrungen, an die Stelle des Nichts das entgegengesetzte des Nichts, das Unbedingt-Seyende und Wirkende, das Absolute, den Gott.“

Oder man spricht: „die Quelle dieser Vorausse„zung ist ein über alle objective und subjective Natur,

„über alle Begriffe, Anschauungen und Gefühle hin„ausstrebendes unergründliches Verlangen, womit „sich unsere Natur, im höchsten Sinne des „Worts, an ein Allerhöchstes, ein schlechthin „Unvergleichbares hängt. Kraft dieses Ver„langens schwebet der Vernunft das Absolute idea„lisch vor, wird von ihr gesucht, als ein Object „fixirt, aber nie als ein wirklich Seyendes, und „außer ihr, von ihrer Vorstellung unabhängig Vor„handenes, erkannt."

Ist aber wohl ein Verlangen, ein Suchen und Streben, ohne eine wenigstens dunkele Vorstellung des verlangten, gesuchten und angestrebten Gegenstandes möglich? Aus dem schmerzhaften Gefühl des Hungers, sagt Platon, kann die angenehme Vorstellung der Sättigung und dessen, was sie bewirkt, der Speise, nicht hervorgehen. Das Bedürfniß, als solches, offenbaret nicht, was ihm abhilft, dieses entdeckt erst die Erfahrung. Die Erfahrung selbst aber wird nur möglich durch eine mit ursprünglicher Vorsehung begabte, göttlich wahrsagende Seele *). —

Wenn die Voraussetzung des Absoluten — der Begriff des Absoluten so bestimmt, wie er vorhin von

---

*) S. die tiefsinnige Erörterung und unübertreffliche Ausführung dieser wichtigen Wahrheit im Philebos.

uns bestimmt wurde — nur eine Nothlüge der Vernunft ist, womit sie sich selbst hintergeht; so ist sie eine Lügnerin von Anfang: denn sie beginnt mit dieser Voraussetzung, ja sie ist ganz und gar mit ihr Eines und dasselbe.

Ist die Vernunft aber keine Lügnerin, so hat sie den Begriff des Absoluten nicht aus sich, sondern sie selbst wird erst aus ihm und durch ihn; er ist ihr gegeben, und sie ist sich selbst gegeben mit ihm. Wie sie der Realität dieses Begriffes unbedingt vertraut, so vertrauet sie sich selbst. Die Art und Weise der Bewährung dieser Realität in der Vernunft wird dem Verstande nicht offenbar; es reflectirt sich in ihm nur die Zuversicht selbst der Vernunft, und ein unüberwindliches Gefühl vertritt die Stelle der Anschauung.

Wenn man versucht dieses Gefühl, jene unsichtlichen Gesichte — das Schauen der Ahndung — in sichtliche Vorstellungen zu verwandeln; oder die Gewißheit aus der ersten Hand, die wir, aus Mangel eines besseren Ausdrucks, Glaube nennen, in eine Gewißheit nur aus der zweyten, die unbedingte Ueberzeugung in eine bedingte: so entsteht, in dem ersten Falle, Schwärmerey; in dem zweyten, leerer Formalismus, eine unmögliche Philosophie durch bloße Logik.

Auf diese Weise müssen, glaube ich, die Ausdrücke des Verfassers der vortrefflichen Abhandlung über das Ideal-Object des vernünftigen Verlangens — aus der wir vorhin einige Stellen, um uns an ihnen zu entwickeln, ausgehoben haben — gedeutet werden, wenn er behauptet: „der nach dem Absoluten forschende menschliche Verstand fixire in speculativer und practischer Hinsicht zunächst und unmittelbar nichts andres, als ein rein vernünftiges Verlangen, das mit der Vernunft selbst identisch sey, und alle anderweitige Begründung verschmähe *).“ — Gewiß hat dieser eben so geistreiche als scharfsinnige Denker nicht Kants antiplatonische Lehre von der Idee des Absoluten mit andern Worten blos wiederholen wollen!

In Absicht der Kantischen Lehre von dem Absoluten und den Ideen überhaupt macht ein anderer ausgezeichneter Denker folgende treffende Bemerkung. „Kants speculative Vernunft ist nichts als das bloße Schlußvermögen, das Reflexionsvermögen. . . . Die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft wurde von ihm immer nur dunkel, nie mit Deutlichkeit, vorausgesetzt. Aus diesem Grunde blieben dann auch seine practische Vernunft und ihr

*) Neues Museum der Phil. u. Lit. B. I. Heft 2. S. 37.

Glaube, die er auch nur als Thatsache auffaßte, etwas sehr dunkles, sobald man fragte, wie wir dazu kämen? Denn er sah auch hier unmittelbar immer nur das, was dem Reflexionsvermögen gehörte."

„Die Eintheilung (setzt derselbe gründliche Forscher hinzu): Alle unsere Erkenntniß ist entweder Anschauung oder Begriff, ist nur richtig, wiefern wir sie so betrachten, wie sie unmittelbar Gegenstand der innern Wahrnehmung wird. Wir werden uns unserer Erkenntnisse nur als Anschauungen oder durch Begriffe bewußt. Allein wenn wir nicht auf dieses bloße Verhältniß des Wiederbewußtseyns unserer Erkenntnisse in unserem Innern, sondern auf ihr unmittelbares Vorhandenseyn im Gemüthe sehen, so ist jene Eintheilung unvollständig; es giebt neben den klaren Vorstellungen der Anschauungen und Begriffe noch dunkle (Vorstellungen), und zu diesen gehört vorzüglich die unmittelbare unaussprechliche eigne Erkenntniß der Vernunft *)."

Wenn Licht in das Finstere dringt, so kann es scheinen, als hätte jenes aus diesem sich nur entwickelt; und die Reflexion, unberichtigt durch eine höhere Weisung, wird unfehlbar also wähnen.

---

*) S. Fries Neue Krit. d. Vnft. B. I. S. 204 — 206.

Siehe, vor allem zuerst ward Chaos . . . .
Erebos ward aus dem Chaos, es ward die dunkele Nacht auch.
Dann aus der Nacht ward Aether und Hemera, Göttin des Lichtes,
Welche sie beyde gebar von des Erebos trauter Empfängniß *).

Diese uralte Lehre ist auch heute noch die Lehre gepriesener Weisen. Eine Vorsehung zu glauben, scheint ihnen kindisch, weil sie schöpferische Freyheit nur als blindes Ungefähr; Vernunft, nur als sich selbst anschauende, sich selbst durchsichtige Nothwendigkeit, zu denken wissen.

Man erinnere sich der gefesselten Höhlenbewohner im siebenten Buche von Platons Republik; ihres Gelächters über die von dem Anschauen der oberen Dinge zurück gekehrten Lichtgeblendeten; ihrer Sorge, daß nicht ihre Augen eben so verdorben werden möchten, und sie der Deutlichkeit der Erkenntniß verlustig würden, deren sie gegenwärtig sich erfreuten: wer es unternehmen würde sie zu lösen und hinauf zu führen zu jenem das Anschauen des Wirklichen vertilgenden Lichte, den solle man ergreifen und tödten.

Unsere eigene feste Ueberzeugung ist diese:

---

*) Hesiods Theogonie; übersetzt v. Voß.

Jene „unmittelbaren unaussprechlichen eigenen Erkenntnisse der Vernunft, die in den Verstand nur als dunkele Vorstellungen treten," sind in sich: Licht der höchsten Erkenntniß; jenes, von dem mit Platon, Spinoza sagt: daß es sich selbst und die Finsterniß offenbar mache.

„Im Erkennbaren, sagt Platon, ist die Idee des Guten das Aeußerste, und kann kaum gesehen werden. Wo sie gesehen wird, da muß man sie für die Ursach alles Richtigen und Schönen halten, die in der sichtbaren Welt das Licht, und die Sonne, des Lichtes Quell, gebar, in der idealen Welt aber selber, als Quelle, Wahrheit darreichet und Sinn. Diese Idee muß derjenige erblickt haben, der, es sey im Stillen für sich, oder öffentlich verständig handeln will." (De Republ. L. VII. Vol. VII. p. 133 Ed. Bipont. Nach der Stolb. Uebersetz. im IIIten Theil der auserlesenen Gespr. des Platon S. 305).

Beylage B.

Zu S. 161.

„Es giebt Leute, sagt Platon, und sie stehen im Rufe großer Einsicht, welche behaupten, alles was ist, war und seyn wird, habe seinen Ursprung zu verdanken, entweder der Natur, oder der Kunst, oder dem Ungefähr. Die Natur und das Ungefähr, sagen sie, bringen dasjenige hervor, was das Größte und Schönste ist; die geringern Dinge erschafft die Kunst, indem sie die ersten und Haupterzeugnisse, die sie aus den Händen der Natur empfängt, auf allerley Weise gebraucht, um jene minder erhebliche Werke, welche wir künstliche nennen, zu bilden und zusammen zu setzen. Das Feuer, das Wasser, die Erde sind, sagen sie, Erzeugnisse der Natur und des Ungefährs, die Kunst hat keinen Antheil daran. . . . Aus der Mischung streitender Kräfte, welche das Ungefähr nach Gesetzen der Nothwendigkeit hat herbey führen müssen, ist alles entstanden, was wir sehen: der Himmel mit seinen Gestirnen, die Thiere

und Pflanzen, nebst dem Wechsel der Jahreszeit, ohne Dazwischenkunft einer Intelligenz, ohne Gott, ohne Kunst; dies alles, behaupten sie, ist geworden allein durch die Natur und das Ungefähr. Aus diesen zwey Anfänglichen und Ersten ist nachher die Kunst hervorgegangen, eine Erfindung der Sterblichen und selbst sterblich. Nicht wahre Wesen, sondern nur eitle Schattenbilder, die kaum einige Züge von Wahrheit an sich haben, vermag sie nachahmend hervorzubringen. Wo sie wesenhafteres erzeugt, da hat sie die Natur zu Hülfe genommen, und wirkt mit ihren Kräften. Beyspiele davon sind die Heilkunst, die Agricultur und Gymnastik; einigermaßen auch die Kunst der Staatsverwaltung: die aber von der Natur nur wenig, von der Kunst beynah alles hat, weswegen auch die ganze Gesetzgebung einer wahren Begründung ermangelt."

„Die Götter, sagen eben diese Männer, sind, gleich den Gesetzen, Erzeugnisse der Kunst, und in keinem Lande dieselben, sondern unter jedem verschiedenen Volke verschieden, je nachdem sich die Gesetzgeber darüber vereinigt haben.

So ist auch das Schickliche ein andres nach der Vorschrift der Natur, ein andres nach dem Willen des Gesetzes. Von einem Gerechten weiß die Natur durchaus nichts; die Menschen aber nennen gerecht, was die Gesetze auf die verschiedenste Weise

und häufig wechselnd, so zu nennen verordnen, ohne daß die Natur den geringsten Antheil daran habe." (De Legibus L. X. p. 74 — 76 ed. Bip. Vol. IX.)

Diesem alle Sittlichkeit zerstörenden System entgegen, beweist Platon, daß nicht eine blinde Causalität, wie jene weise Männer behaupten, sondern eine Causalität nach Vorstellungen, ein vernünftiger Wille, eine absichtvolle Intelligenz, als das absolut Erste, aus dem alles andre hervorgegangen sey, nothwendig angenommen werden müsse; daß folglich die Kunst älter sey als die Natur.

Wenn seine Beweise von einer strengen Critik auch mangelhaft erfunden werden, so halten seine Behauptungen den entgegengesetzten doch wenigstens das Gleichgewicht. Zwischen Naturalismus und Theismus wählet das Gemüth zuletzt mit einer ähnlichen Freyheit, wie zwischen Sittlichkeit und Wohlleben. Der Glaube an Gott ist keine Wissenschaft, sondern eine Tugend.

Beylage C.

Zu S. 173.

Eine vernünftige Erkenntniß wird allgemein so erklärt, daß sie eine Erkenntniß aus Gründen sey. Wir erkennen aber nur dann aus Gründen, wenn das Axiom, daß das Ganze nothwendig allen seinen Theilen zusammen genommen gleich sey, in einem besondern Falle bey uns zur Anwendung kommt.

Wo die Anwendung dieses Axioms nicht Statt findet, da ist auch keine Erkenntniß aus Gründen möglich; denn in keinem Falle ist die Erkenntniß aus Gründen eine andre, noch kann sie irgendwo eine andre seyn, als die Erkenntniß wechselsweise der Theile aus dem Ganzen, welches sie zusammen genommen ausmachen; und wieder des Ganzen aus seinen Theilen, in so fern diese nothwendig zu ihm, und in ihm nothwendig zu einander gehören. Ich beweise, indem ich den Ort oder die Stelle zeige, den ein bestimmter Theil in einem bestimmten Ganzen nothwendig einnimmt. Was nicht als ein Theil zu einem Ganzen gehört, läßt sich weder demonstri-

ren noch deduciren. Eingeschlossen findend, bejahen; ausgeschlossen findend, verneinen wir.

Das Nichtachten darauf, daß wir unter dem Grunde nie etwas andres verstehen als den Inbegriff, die Allheit der Bestimmungen eines Gegenstandes, hat unendliche Verwirrungen in der Philosophie angerichtet.

Nun sind aber nicht nur alle Theile, oder Bestimmungen, oder Prädicate zusammen genommen dem Ganzen, welches sie in sich vereinigt, gleich, und mit ihm oder dem Gegenstande Eines und dasselbe; sondern sie stellen sich, und zwar eben deswegen, auch nothwendig als mit ihm zugleich vorhanden dar, so daß objectiv weder das Ganze vor seinen Theilen vorhanden seyn, noch die Theile, als Theile dieses Ganzen, vorhanden seyn können, vor ihm. Mit andern Worten: zwischen Grund und Folge, zwischen Subject und Prädicat, ist das Eintreten einer Zeit schlechthin unmöglich.

Mit dem Eintreten der Zeit verwandeln sich die Begriffe von Grund und Folge in die Begriffe von Ursache und Wirkung. Wie aber die Wirkung aus der Ursache hervorgehe und beyde mit einander

auf eine nothwendige Weise verknüpft sind, erkennen wir nur dann, wenn wir von der sie von einander trennenden Zeit in der Reflexion abstrahiren, die Ursache in Grund (Subject) die Wirkung in bloße Folge (Prädicat) verwandeln; und beydes (Ursache und Wirkung) ineinander fallen lassen können. So erklären wir z. B. einzelne und ganze Folgen von Handlungen eines Menschen, aus seiner beständigen Gemüthsbeschaffenheit, seinem unveränderlichen Charakter. Wo wir auf diese Weise nicht verfahren, in der Betrachtung nicht die Zeit vertilgen können, da gelangen wir auch zu keiner Einsicht, sondern erwerben durch die Erfahrung blos, gleich den Thieren, Erwartung ähnlicher Fälle.

Diese vorlängst von David Hume dargethane Wahrheit brachte unsern Kant, nach seinem eigenen Geständniß, auf sein System der Subjectivität. Dieses aber: der Kantische Kriticismus oder transscendentale Idealismus, anstatt die Verwechselung und Vermischung der Begriffe von Grund und Ursache als einen Irrthum aufzudecken, rechtfertigte sie vielmehr, und führte systematisch zu der im Text erörterten Behauptung: daß in Wahrheit nichts geschehe.

Lange vor der Erscheinung der Krit. d. r. Vernunft und ohne D. Hume, war dem Verfasser dieser Be-

trachtungen auf seinem eigenthümlichen Wege jener nur etwas anders gestaltete Einwurf wider die Realität des Causalbegriffes begegnet, den er in den Briefen über die Lehre des Spinoza (S. 16 und 17 der ersten, S. 27 der zweyten Ausg.) zuerst vortrug, und hierauf in dem Gespräch über Idealismus und Realismus ausführlicher erörterte *). Ich verweise auf diese Erörterung, welche die eben angeführte Verwechselung und Vermischung der wesentlich von einander verschiedenen Begriffe von Grund und Ursache rügt; und setze hier nur folgendes noch hinzu.

Allerdings ist der Begriff des Grundes: des Alles und Einen, der oberste Begriff im Verstande. Der oberste Begriff aber in der Vernunft und mit ihr Eines und dasselbe, ist der Begriff der Ursache, des in sich Seyenden und allein aus sich hervorbringenden, des unerschaffenen Schaffenden — des absolut Unbedingten.

Der Verstand läugnet die Ursache, die über dem Grunde und ein ganz Anderes ist, weil er, nach Kants

---

*) D. Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus S. 93 – 109. Zu vergl. Beylage VII. in d. 2ten Ausg. d. Br. über die Lehre des Sp., S. 414 f. f.

richtiger Bemerkung (Vorr. zur Krit. d. r. Vnft. S. XX.) das Unbedingte nur als einen Widerspruch denken kann. Die Vernunft hingegen behauptet die Ursache, die über dem Grunde und ein ganz Anderes ist, weil sie in ihr allein lebet, webet und ist.

Wer nicht zu unterscheiden wisse, lehrte Platon, zwischen der Einheit, welche der Verstand mit dem Vielen und Verschiedenen, dem Uneinen, auf mannigfaltige Weise erzeuge durch Begriff und Wort; und dem in der Vernunft, dem Geistesbewußtseyn, der Seele, sich unmittelbar offenbarenden Einen, welches das Eine selbst (τὸ ἓν αὐτὸ) sey: dem trete nothwendig überall das Wort vor das Wesen; das Abbild, und des Abbildes trügerischer Schein vor das Urbild, so daß dieses, das Wahre und Wesenhafte, das nur sich selbst Gleiche, gar nicht mehr von ihm gesehen werde, und er vorgebe, gleich den Zauberern, auch sich selbst überrede, alles mit Worten machen zu können: in Wahrheit aber verliere ein solcher mit dem Grunde der Rede die Rede selbst; denn was er vorbringe, sey leerer Schall — Trug und Lüge *).

---

*) S. d. Sophisten, den Kratylos am Schlusse, den Theätetos.

Wenn Platon behauptet, die einzelnen wirklichen Wesen setzten voraus, als ihre Ursache, die Arten, die Arten aber, auf gleiche Weise, die Gattungen; so war dies bey ihm keinesweges, wie man vielfältig behauptet hat, und auch Kant glaubte, die Folge einer logischen Täuschung. Seine Arten und Gattungen sind offenbar keine blos logische oder Nominalwesen, keine früher vorhandenen Wirklichkeiten, blos abgezogene Begriffe, die von diesen Wirklichkeiten alle ihre Wahrheit nehmen, und gar nichts wären ohne sie. — Die Gattungen, die Ideen des Platon, sind ihm wirklich und wahrhaft vor den Arten und einzelnen Dingen, und machen diese im eigentlichsten und strengsten Verstande erst möglich, auf eine ähnliche Weise, wie der Gedanke eines ersten Erfinders und das von ihm, nach diesem Gedanken, erschaffene Musterbild früher sind, als die Unendlichkeit der Nachbildungen nach der im Musterbilde offenbarten Absicht und Regel; dergestalt, daß diese spätere Vielheit erst möglich wurde durch jenes frühere Eine, und aus ihm hervorging. Durch die entstandene Vielheit wird aber keineswegs das Eine, aus welchem sie entsprang, selbst vervielfältigt, sondern es bleibet dieses ewig nur das Eine, und kann schlechterdings nicht vervielfältiget werden.

Als Vielheit und aus der Vielheit oder Mehrzahl entstehet nichts, sondern es entstehet immer nur aus Einem Eines. Es werden nicht erfunden Uhren, Schiffe, Webstühle, Sprachen; sondern es wird erfunden — eine oder die Uhr; ein oder das Schiff, eine oder diese Sprache.

Von keinem einzelnen und besonderen der verschiedenen Dinge solcher Art: von keiner Uhr, von keinem Schiffe, von keiner Sprache wird gesagt, noch dürfte gesagt werden, daß es sey — die Uhr, das Schiff, die Sprache. Also zu reden gebühret nur von der Einen Ursache, man nenne sie Art, Gattung, Gesetz, Gedanken oder Seele, aus welcher das Viele und Mannigfaltige entsprungen ist, und woraus es zu entspringen fortfährt.

Das seinem Wesen nach Eine kann nicht eingehen in das seinem Wesen nach Un-Eine, nicht in ein lebloses Mannigfaltiges, und in ihm und aus ihm erzeugen etwas, das wahrhaft Eines wäre, und als solches in sich selbst bestünde. Jenes kann aus diesem nur Theile also bewegen, nöthigen und binden, daß ein Wesen erscheint, welches kund thut den schöpferischen Geist dem ähnlichen Geiste. Alsdenn hat das Ungestalte zwar Gestalt gewonnen, aber

nur eine äußere, ihm fremde und aufgedrungene, keine innere um ihrer selbst willen vorhandene, keine ein Inwendiges äußerlich blos darstellende Gestalt, die sich selbst zu lieben und selbst zu erhalten fähig wäre. Zwar weiset jede auch dieser Gestalten hin auf eine Seele, aber sie ist außer ihnen. Sie verkündigen Absicht, also einen Geist; aber in ihnen selbst wohnet keiner. Ihre Ursache, der Geist, wußte von ihnen ehe denn sie waren; aber sie selbst, wirklich geworden, wissen nicht von sich. Der sie hervorbrachte, liebte in ihnen seinen Zweck, seine Absicht, und sie entsprangen aus dieser Liebe; aber sie selbst lieben sich nicht, streben nicht nach Erhaltung, sondern mit jedem ihrer Theile neigen sie sich unablässig zurück nach dem Uneinen, und trachten durch Auflösung wieder in dasselbe einzugehen.

Also: der von einem denkenden Wesen aus ihm selbst hervorgebrachte Gedanke kann von ihm, dem denkenden Wesen, ausgehen und sich als bildende Kraft beweisen in dem Ungebild, dem Nichtdenkenden, dem Leblosen, dem seinem Wesen nach Uneinen, und in ihm und aus ihm erzeugen wirkliche Dinge, Abbilder des in ihm wohnenden Urbildes; aber das denkende Wesen vermag nicht zu beseelen diese Abbilder, wenn es selbst ein nur erschaf-

fenes, von einem Höheren ausgegangenes Wesen ist. Selbstseyende Wesen ins Daseyn zu rufen, vermag allein Gott, der Allerhöchste. Er ist der Geist, und es ist kein Geist, der nicht aus ihm unmittelbar entsprungen wäre. Darum ist es unmöglich, daß ein Geist sey, und nicht wisse von Ihm, welcher ist die Gattung seiner Art, der absolut Eine, auf die vollkommenste Weise allein in sich Seyende, die Ursache, der Anfang schlechthin und im allerhöchsten Verstande.

Platon, als Dualist, setzt sich den Sophisten, als folgerechten Antidualisten, überall entgegen. Er zeiget, daß dem, welcher behaupte, nur Eines sey, bey einer schärferen Untersuchung auch dieses Eine selbst verschwinde, und daß ihm zuletzt überall kein Seyendes, durchaus gar keine Wahrheit übrig bleibe. Da nun der Sophist dieses eingestehe, so sey er allein bündiger Antidualist oder Alleinheitslehrer. Er hat „abgesondert alles von allem, und damit jede Verschiedenheit vertilgt;" es bleiben ihm übrig: „Namen von Namen — gesprochene Schattenbilder:" Eines und Keines, Alles und Nichts *).

*) S. d. Sophisten, den Kratylos am Ende, den Theätetos.

Unverholen bekennet Platon, daß es unmöglich sey den entschlossenen Sophisten zu widerlegen, weil das an sich Wahre, Gute und Schöne, das er läugnet, nur ge-wiesen, nicht be-wiesen werden kann. Es kann aber gewiesen werden nur dem, der sich selbst willig hinwendet mit seinem ganzen Wesen nach der Seite, wo es allein gesehen wird *). Das Nichtige der Sinnenwelt hingegen offenbart sich jedem, der es nur irgendwie versucht, in ihr das Seyende zu ergreifen. Daher behauptet der ganz und allein nach dieser Seite hingewendete Sophist mit Recht, das Seyende sey nicht, sondern es sey nur ein ewiges Werden, und in diesem so wenig irgend ein Grundwahres als irgend ein Grundfalsches; so wenig ein Gerechtes, Gutes und Schönes, als ein Ungerechtes, Häßliches und Böses.

Nur wer jenseits, über dem Entstehenden und Vergehenden, das an sich Wahre, Gute und Schöne erblickt hat, findet es auch diesseits abgebildet wieder; erkennet, daß das Weltall durch das Gute da ist, welches höher als die Dinge, nicht nur die Erkenntniß des Wahren, sondern das Wahre selbst hervorbringt — ähnlich der Sonne, welche nicht nur Licht

*) De Republ. L. VII. Ed. Bipont. Vol. VII. p. 135.

und Sichtbarkeit verleiht, sondern auch dem Sichtbaren sein Leben —; erkennet in diesem Weltall eine Schöpfung, das Werk eines Gottes *).

Und so ist die Platonische Lehre nicht entfernter vom Materialismus, als sie es vom Idealismus ist; sie behauptet die Wirklichkeit der Sinnenwelt, ihre Objectivität, behauptet die Wirklichkeit der höchsten Ursache, die Wahrheit der Ideen des Guten und Schönen, scheidet das Uebernatürliche von dem Natürlichen, das Entstandene von dem Unentstandenen, das Weltall von seinem Urheber; das heißt: sie ist entschieden dualistisch und theistisch.

---

*) De Republica L. VI. Vol. VII. p. 116, 119. Ed. Bipont.

119 123ff

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Jacobi, Friedrich Heinrich,

Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung

Leipzig 1811

Ph.sp. 398 pc
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043531-1